



التحفة المرضية

شرح

المهديّة السعيدية

إفادات

حضرة مولانا محمد کونیر ضامن

استاذ، جامعہ دارالعلوم کراچی

الرّسید کُتب خانہ

نزد جامعہ دارالعلوم کراچی

التحفة المرضية

شرح

الهدية السعيدية

إفادات
حضرة مولانا محمد رفیع الرحمن صاحب
استاذ، جامعہ دارالعلوم کراچی

ناشر

الرشید کتب خانہ

بالمقابل جامعہ دارالعلوم کراچی ۱۴

جملہ حقوق طبع بحق مؤلف محفوظ ہیں

کاپی رائٹ رجسٹریشن نمبر:

نام کتاب : ”التحفة المرضیة فی حل الہدیة السعیدیة“

از : حضرت مولانا محمد یونس صاحب مدظلہم
استاذ جامعہ دارالعلوم کراچی ۱۴

طبع اول : شعبان ۱۴۲۹ھ / اگست ۲۰۰۸ء

کمپوزنگ : بخاری کمپوزنگ سینٹر 0321-2832723

پرنٹرز : الغفور آرٹ پرنس 021-2038163

ملنے کے پتے

- قدیمی کتب خانہ، آرام باغ کراچی
- دارالاسلامیات، کراچی، لاہور
- جامعہ دارالعلوم کراچی ۱۴
- ادارۃ القرآن دارالعلوم الاسلامیہ، کراچی
- مکتبہ زکریا بنوری ٹاؤن، کراچی
- مکتبہ عمر فاروق، شاہ فیصل کالونی، کراچی
- مکتبہ سید احمد شہید، اردو بازار، لاہور
- مکتبہ رحمانیہ، اردو بازار، لاہور
- مکتبہ رحمانیہ، بالمقابل خیر المدارس، ملتان
- مکتبہ المعارف، محلہ جنگی، پشاور
- نور محمد کتب خانہ، آرام باغ کراچی
- دارالاشاعت، کراچی
- بیت الکتب، گلشن اقبال، کراچی
- مکتبہ نعمانیہ، مقابل جامعہ دارالعلوم، کراچی
- اسلامی کتب خانہ بنوری ٹاؤن، کراچی
- ادارۃ الانوار، بنوری ٹاؤن، کراچی
- مکتبہ المصباح، اردو بازار، لاہور، راولپنڈی
- مکتبہ الحسن، اردو بازار، لاہور
- مکتبہ رشیدیہ، سرکی روڈ، کوئٹہ
- بیت العلم، کراچی، لاہور

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فہرست عنوانات

صفحہ نمبر	عنوانات
۱۶	کلمات تبریک
۱۷	تقریظ
۱۹	عرض مؤلف
۲۲	حالات مصنف اور کتاب کا تعارف
۲۲	نام و نسب، پیدائش، تحصیل علوم
۲۳	ذہانت و فطانت
۲۴	درس و تدریس، گرفتاری، پروا نہ رہائی اور موت کا پیغام
۲۵	تعارف کتاب
۲۵	تعارف ہدیہ سعیدیہ
۲۶	وجہ تسمیہ، خصوصیات کتاب
۲۷	خطبہ کتاب
۲۷-۳۳	ترجمہ و لغات کی تحقیق
۳۴	تعارف حکمت و فلسفہ
۳۵	حکمت اور فلسفہ کے لغوی معنی
۳۶	حکمت کی اصطلاحی تعریف
۳۷	فوائد قیود
۴۰	حکمت کی اقسام اولیہ

۴۱	۱..... حکمت نظریہ
۴۱	۱..... حکمت عملیہ
۴۲	علم حکمت کی غرض و غایت
۴۶	حکمت کی اقسام ثانویہ
۴۸	۱..... حکمت طبعیہ
۴۹	۲..... حکمت البیہ
۴۹	۳..... حکمت ریاضیہ
۵۰	حکمت عملیہ کی اقسام
۵۰	۱..... تہذیب اخلاق
۵۱	۲..... تدبیر منزل
۵۱	۳..... سیاست مدنیہ
۵۲	حکمت عملیہ کی اقسام اور حکمت ریاضیہ سے احتراز کی وجہ
۵۳	مقدمہ
۵۳	کتاب کے مندرجات کا اجمالی جائزہ
۵۳	حکمت طبعیہ کا موضوع
۵۶	جسم طبعی اور جسم تعلیمی میں فرق
۵۹	فصل فی نفوس الجسم الطبعی مع فوائد النبوء
۶۱	جسم طبعی کی تعریف میں ”امکان“ اور ”فرض“ کی وضاحت
۶۳	اقسام جسم طبعی (مربک و مفرد) اور جسم مفرد کے متعلق مذاہب اربعہ
۶۴	۱..... جسم مرکب
۶۵	۲..... جسم مفرد

۶۵	جسم مفرد کے متعلق چار مذاہب
۶۷	مذاہب ثلاثہ کے بطلان پر دلائل
۶۷	مذہب اول کے بطلان پر پہلی دلیل
۷۰	دوسری دلیل وسط و طرف
۷۱	تیسری دلیل (دلیل ملققی)
۷۲	مذہب ثانی کا بطلان
۷۳	بطلان مذہب ثالث
۷۵	احتقاق مذہب رابع
۷۶	لا الی نہایہ..... اعتراض و جواب
۷۸	تقسیم کی اقسام اربعہ
۸۰	مسئلہ بطلان جزء لا تجزئ کی مختلف تعبیرات
۸۳	فصل: بیان مذہب مشائیین اور اثبات ہیولی اور صورت جسمیہ
۸۵	جسم کی ماہیت میں حکماء کے تین مذاہب
۸۶	ہیولی اور صورت جسمیہ کا تعارف
۸۷	ہیولی کی لغوی و اصطلاحی تعریف
۹۰	اثبات ہیولی..... دلیل وصل و فصل
۹۵	اثبات صورت جسمیہ
۹۶	ہیولی اور صورت جسمیہ کے درمیان تعلق
۹۷	تمام اجسام ہیولی و صورت جسمیہ سے مرکب ہیں
۹۸	صورت جسمیہ، طبعیہ نوعیہ ہے، ماہیت جنسیہ نہیں!

۹۹	صورت جسمیہ کے طبیعت نوعیہ ہونے کی وجہ
۱۰۰	فصل فی (۱) الصورة الجسمیة معماہمة فی تشخیصها (۲) الہیولی
۱۰۱	اثبات صغریٰ
۱۰۱	۱..... بیان برہان تطبیق
۱۰۳	۲..... بیان برہان سلمیٰ
۱۰۳	إثبات الكبرى
۱۰۶	دعویٰ ”صورت جسمیہ اپنے تشخص میں ہیولی کی محتاج ہے“ کے اثبات کی مختصر تعبیر
۱۰۹	فصل فی (۱) الہیولی للامکن (۲) بوجہ در (۳) الصورة الجسمیة
۱۱۰	دعویٰ: ہیولی صورت جسمیہ کے بغیر نہیں پایا جاسکتا
۱۱۰	بطلان شق اول
۱۱۱	بطلان شق ثانی
۱۱۲	اعتراض مع جواب
۱۱۷	فصل فی (۱) انوار الصورة (۲) النورجیة
۱۱۸	تعریف صورت نوعیہ
۱۱۹	دعویٰ فصل
۱۲۱	إزالة وہم
۱۲۳	فصل فی کیفیت (الانوار) بین الہیولی و الصورة
۱۲۴	ہیولی اور صورت میں کیفیت تلازم

۱۲۴	احتمالات ثلاثہ
۱۲۶	ہیولیٰ اور صورت جسمیہ دونوں ایک دوسرے کے محتاج ہیں
۱۲۷	صورت جسمیہ و صورت نوعیہ اور ہیولیٰ کی تعداد
۱۲۸	ہیولیٰ میں محگل اور نکاف ممکن نہیں
۱۲۸	دلیل نکاف و محگل
۱۳۰	علم طبعی کے تین فنون میں منحصر ہونے کی وجہ
۱۳۱	تینوں فنون میں ترجیح ذکر کی
۱۳۳	(الفصل الاول فی البعث عن العوارض والنزائفة العامة للابحر) (والاجماع) وفيه مباحث
۱۳۳	(البعث الاول فی المکاف وفيه فصول):
۱۳۳	(الفصل الاول فی تعقیب صحیفۃ المکاف)
۱۳۴	پہلی فصل مکان کی حقیقت و ماہیت کی تحقیق کے بیان میں
۱۳۴	تعریف مکان علامات کے ذریعہ
۱۳۵	مکان کا مصداق اور اس کے متعلق چار مذاہب
۱۳۶	مکان کے مصداق میں مذاہب اربعہ
۱۳۸	بطلان مذاہب ثلاثہ
۱۴۳	تعیین المذهب الحق

۱۴۴	(الفصل الثاني في امتناع الخلأ)
۱۴۴	تعريف الخلأ
۱۴۴	اختلاف حكماء في الخلأ
۱۴۵	احقاق مذہب حق
۱۴۶	قائلین خلأ کی گمراہی کا منشا
۱۴۷	(المبحث الثاني في العجز)
۱۴۷	تعريف عجز
۱۴۷	تعريف عجز طبعی
۱۴۷	عجز اور مکان کے درمیان نسبت
۱۴۸	عجز طبعی کا بیان
۱۵۲	جسم مرکب کا عجز کون سا ہے؟
۱۵۳	(المبحث الثالث في المنكحل)
۱۵۳	شكل کی تعريف
۱۵۶	شكل کی علت کیا ہے؟ اور شكل طبعی کیوں؟
۱۵۸	جسم بسیط کی شكل طبعی کیا ہے؟
۱۵۹	اعتراض اور اس کا جواب
۱۶۰	(المبحث الرابع في الحركة والسكون وفيه فصول)
۱۶۰	(الفصل الأول في تعريف الحركة والسكون)

۱۶۰	تمہید
۱۶۲	شق اول وثانی کی تفصیل
۱۶۳	متقدمین فلاسفہ کے نزدیک حرکت کی تعریف
۱۶۴	متاخرین فلاسفہ کے نزدیک حرکت کی تعریف
۱۶۵	کمال کیا ہے؟ اور کمال اول کی وجہ تسمیہ
۱۶۷	تحقیق حق اور ترجیح مذہب متقدمین
۱۶۷	جواب اعتراض متاخرین
۱۶۸	تعریف السکون
۱۶۹	(الفصل الثانی فی بیان الحركة النسبیه والحركة القطعية)
۱۶۹	حرکت کا پہلا معنی: حرکت تواسطیہ
۱۷۳	حرکت تواسطیہ خارج میں موجود ہے
۱۷۳	حرکت کا دوسرا معنی: حرکت قطعیہ
۱۷۵	حرکت قطعیہ وہمیه ہے خارج میں اس کا وجود نہیں
۱۷۶	فلاسفہ کا موقف
۱۷۶	حرکت قطعیہ اجزائے موجودہ بالفعل سے مرکب نہیں
۱۷۸	(الفصل الثالث: الحركة تتعلق بامور متة)
۱۷۸	امور متہ کی تفصیل
۱۸۰	متحرک محرک نہیں ہو سکتا

۱۸۱	مبدأ اور منتہی کے متعلق تفصیل چار صورتیں
۱۸۴	(الفصل الرابع: فيما يقع فيه الحركة)
۱۸۶	یہ فصل ہموارستہ میں سے اس خاص مسافت کے بیان میں ہے
۱۸۶	مسافت کی چار قسمیں
۱۹۰	مقولات و اربعہ کے علاوہ دیگر مقولات میں حرکت کی تفصیل
۱۹۳	(الفصل الخامس الحركة اما ذلقة لا عرضية)
۱۹۳	حرکت کی قوۃ محرکۃ کے اعتبار سے اقسام
۱۹۴	حرکت ذاتیہ کی اقسام (طبعیہ، قسریہ، ارادیہ)
۱۹۵	تینوں حرکتوں میں مبدأ محرک کا بیان
۱۹۸	حرکت قسریہ کی صورتیں
۲۰۱	مبدأ کے مرکب ہونے کی صورتیں
۲۰۳	حرکت عرضیہ کی اقسام
۲۰۴	حرکت عرضیہ کی پہلی تقسیم
۲۰۵	حرکت عرضیہ کی دوسری تقسیم
۲۰۷	(الفصل السادس في الميل)
۲۰۷	میل کی تعریف
۲۰۹	میل کی اقسام (ذاتی - عرضی)
۲۱۰	میل ذاتی کی اقسام

۲۱۲	میل کی حرکت کے لئے علت محرکہ ہونے کی وضاحت
۲۱۶	(الفصل السابع في كمال الجسم الذي لا ميل فيه بالتقوى لا بالفعل)
۲۱۶	پہلی دلیل
۲۱۸	دوسری دلیل
۲۱۹	(الفصل الثامن في كمال جسم لا يد من كماله في مبرأ ميل مستقيم لا مستدير)
۲۲۰	دعویٰ تمہید، پہلی اور دوسری دلیل
۲۲۲	(الفصل التاسع في كمال الأجوز كماله في جسم واحد بسيط لا مركب مبرأ كماله لا مبرأ واحد لبيلين طباحين احدهما مستقيم والاخر مستدير)
۲۲۲	جسم واحد میں دو مبداء میل طبعی جمع نہیں ہو سکتے
۲۲۳	دلیل
۲۲۳	مذہب رائج
۲۲۳	(الفصل العاشر في كمال منحر كماله في مستقيمين لا بد كماله يمكن بينهما)
۲۲۳	دو حرکت مستقیمہ کے درمیان "سکون" کا وجود
۲۲۵	مذہب حق اور اس کی دلیل
۲۲۶	مذہب مرجوح اور اس کی دلیل
۲۲۷	مذہب مرجوح کی دلیل کے دو جواب
۲۲۹	(الفصل الحادي عشر في انصاف الحركة بالمرحوة والبطوة)
۲۲۹	سرعت کی تعریف

۲۳۰	بطوء کی تعریف
۲۳۱	سرعت و بطوء حرکت کی اقسام ذاتیہ نہیں، اس کی دلیل
۲۳۲	سرعت و بطوء کا کوئی منتہی نہیں، اس کی دلیل
۲۳۵	المبحث الخامس في الزمان وفيه ابحاث
۲۳۵	(المبحث الاول في تعقبن مائة الزماہ)
۲۳۶	زمان کے متعلق اختلاف اور بیان مذاہب
۲۳۷	اثبات زمان
۲۳۸	زمان کے قابل انقسام اور کم متصل ہونے کا اثبات
۲۳۸	امور مثلاًشہ کا بیان
۲۴۱	(المبحث الثاني في الآلاہ)
۲۴۱	امور ستہ کا بیان
۲۴۷	(المبحث الثالث في الزماہ مبرع یس لوجودہ بدلیہ والآلاہ)
۲۴۷	تمہید قبل الدلیل
۲۵۰	المحمّد (بیان دلیل)
۲۵۱	فصل في الجهة
۲۵۱	جہت کی تعریف اور اس کی اقسام
۲۵۲	جہت کی صفات
۲۵۳	جہت کی مختلف چیزوں کی طرف اضافت

۲۵۳	خط کی جہات
۲۵۵	سطح کی جہات
۲۵۸	جسم کی جہات
۲۵۸	اطراف ستہ کی تفصیل
۲۶۱	الغیر الثانی فی الفلکیات ”فصل فی القیاس الفلکی للعمود للجهات والقیاس لاندکرة“
۲۶۲	معنی اضافی
۲۶۳	معنی حقیقی
۲۶۵	فوق و تحت کا متحد دو متعین ہونا ضروری ہے
۲۶۵	فوق و تحت کا متحد خلاء میں یا ملاء میں
۲۶۶	ملاء میں متحد
۲۶۸	اثبات کرویت فلک
۲۷۱	متحد جہات ملاء مرکب میں ہونے کا بیان
۲۷۵	خلاصہ فصل
۲۷۷	فصل فی القیاس الفلکی ببسط
۲۷۸	فلک ببسط ہے اور بیان دلیل
۲۸۲	فلک حرکت مستدیرہ کے قابل ہے، اور فلک کی ذات میں میل مستدیرہ ہے
۲۸۲	مقاصد خلاصہ کا بیان

۲۸۵	فصل فی (۱) الفلک للقبول (الکون) والنفاد (الغیر) والالتزام
۲۸۶	اس فصل میں دو دعویٰ کا بیان
۲۸۶	دعویٰ اول کا بیان
۲۸۸	دعویٰ ثانی کا بیان
۲۹۰	فصل فی (۱) الفلک بمنہ (۲) علی الاستلزام (۳) (۴) حرکت الوضع (الدور) مرموزہ (۵) (۶)
۲۹۰	تمہید، دعویٰ اول کا بیان
۲۹۲	حرکت مستدیرہ ازلی وابدی ہے
۲۹۶	فصل فی (۱) الفلک بمنہ (۲) بالارادة
۲۹۶	فلک متحرک بالارادة ہے
۲۹۷	شق اول کا ابطال
۲۹۹	جواب واعتراض
۳۳۰	شق ثانی کا بطلان
۳۰۲	فصل فی (۱) الفلک لنفس
۳۰۲	فلک کے لئے دو نفس ہیں
۳۰۴	نفس مجردة عن المادة (محرک بعید) کا بیان
۳۰۵	قوت جسمانی تحریکات غیر متناہیہ پر قادر نہیں
۳۰۷	تفصیلی دلیل

٣١١	فلک کا محرک قریب: نفس منطبعة فی المادة
٣١٢	تنبیہ اور وضاحت عبارت
٣١٥	تذنیب
٣١٦	افلاک کل نوہیں



بسم الله الرحمن الرحيم

کلمات تبریک

مخدوم العلماء محبوب الصلحاء مرجع الطلاب

حضرت مولانا مفتی محمود اشرف عثمانی صاحب متعنا الله بفيوضهم

استاذ الحديث والفسیر و نائب مفتی جامعہ دارالعلوم کراچی

مکرمی جناب مولانا محمد یونس صاحب زید مجدہم استاذ جامعہ دارالعلوم کراچی کے افادات پر مبنی ”ہدایۃ الحکمۃ“ کی اردو شرح اس سے قبل منظر عام پر آچکی ہے اور توقع کے مطابق بحمد اللہ مفید اور مقبول ثابت ہوئی ہے۔ اب ”ہدایۃ سعیدیہ“ پر ان کے درسی افادات ”التحفة المرضیۃ“ کے نام سے طباعت کے لئے تیار ہے۔ امید ہے کہ ان کی یہ اردو شرح بھی فلسفہ قدیم کے سمجھنے میں بہت مدد و معاون ثابت ہوگی اور شرح ہدایۃ الحکمۃ کی طرح یہ کتاب بھی طلبہ اور اساتذہ کے لئے نافع اور مقبول ہوگی۔

اللہ تعالیٰ موصوف زید مجدہم کے علم و عمر میں برکت عطا فرمائیں اور سلف صالحین کے طریقہ پر ان کی خدمات کو اپنی بارگاہ میں شرف قبول سے نوازیں۔ آمین

والسلام

محمود اشرف غفر اللہ لہ

۲۲/شعبان ۱۴۲۹ھ

بسم الله الرحمن الرحيم

تقریظ

حضرت مولانا محمد راحت علی ہاشمی صاحب دامت برکاتہم

استاذ و ناظم تعلیمات جامعہ دارالعلوم کراچی

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده وعلى

آله وأصحابه جمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين .

أما بعد!

حق تعالیٰ شانہ کا فضل و احسان ہے کہ درس نظامی میں شامل قدیم فلسفہ کی کتاب ہدیہ سعید یہ کی تشریحات پر مشتمل ایک تالیف لطیف منظر عام پر آرہی ہے، یہ تالیف جامعہ دارالعلوم کراچی کے استاذ حضرت مولانا محمد یونس قاسمی صاحب زید علمہ و فضلہ کے درسی افادات کا مرتب و منضبط خلاصہ ہے جسے قلمبند کر کے شائع کیا جا رہا ہے۔

ہدیہ سعید یہ قدیم فلسفہ کی ایک کتاب ہے جو اپنی سلاست بیان اور فصاحت مضامین کی وجہ سے مقبول رہی ہے، اگرچہ بہت سے قدیم فلسفیانہ تصورات، موجودہ تجرباتی اور مشاہداتی حقائق کے سامنے آجانے پر متروک ہو چکے ہیں، تاہم بعض تعلیمی مصالحوں سے ابھی چند کتابیں قدیم فلسفہ سے متعلق شامل درس ہیں، مگر یہ کتابیں اپنی فنی اصطلاحات اور علمی زبان کی بناء پر عصر حاضر کی سہل پسند طبقوں کے لئے بارگراں ہے، مولانا موصوف کی بیان کردہ تشریحات سے اُمید ہے کہ طلبہ کو کتاب سمجھنے میں سہولت ہوگی۔

اللہ کرے مولانا موصوف کی دیگر علمی کاوشوں کی طرح یہ تازہ تالیف بھی نافع ثابت

ہو اور اللہ تعالیٰ اسے مولانا موصوف کے صدقات جاریہ میں شامل فرما کر اپنی رضائے کاملہ کا ذریعہ بنائیں۔ آمین

وصلی اللہ علی خیر خلقہ محمد وآلہ وصحبہ اجمعین۔

والسلام

محمد راحت علی ہاشمی

۱۳۲۹-۵-۲۶ھ

بسمه الکبیر

عرض مؤلف

درس نظامی کا بنیادی ڈھانچہ اس طرح ترتیب دیا گیا تھا ہر علم و فن کی ایک دو کتابیں اس طرح پڑھادی جائیں کہ طالب علم میں علمی گہرائی اور ایسی صلاحیت و استعداد پیدا ہو جائے کہ کتب خانہ بغیر کسی اُستاد کی مدد کے اپنے مطالعہ میں لاسکے اور علم و فن کے مطالعہ میں کج فہمی سے محفوظ رہ سکے۔

اسی درس نظامی میں قدیم نو افلاطونی نظریات کے تعارف پر مشتمل کتاب ”ہدیہ سعیدیہ بدلیہ الحکمۃ شامل ہیں، علماء ان کی تدریس اس انداز سے کرتے چلے آئے ہیں کہ ان فلسفیانہ خیالات کی قلعی کھل جاتی ہے۔

اگرچہ یہ حقیقت ہے کہ اب اس افلاطونی یا نو افلاطونی نظریات کا پرچار موجودہ دنیا میں نہیں رہا، لیکن یہ بھی مسلمہ حقیقت ہے کہ مغربی گمراہیوں کا بنیادی سراپا بھی مسترد شدہ فلسفہ تھا جس کو علماء اسلام نے اپنے طلبہ کو پڑھا کر اس کی تردید کا سلیقہ ان میں پیدا کر دیا، اس لئے اس دور میں بھی زلیغ و ضلال کی اس تہہ کو سمجھ لینا فائدہ سے خالی نہیں، گو کہ اس کی ضرورت تو نہیں ہے کہ عمر بھر کا مشغلہ اسی فن کو بنالیا جائے مگر سلف صالحین کی اس فن سے متعلق دو ایک کتابیں پڑھ لینے سے طالب علم میں ایسی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے کہ جس کی مدد سے وہ قدیم اعتراضات کیساتھ دورِ حاضر کے اعتراضات کو باسانی سمجھ سکے اور ان کا جواب دے سکے۔

اسی سلسلہ میں ہمارے قریبی دور کے مغربی فلسفہ کے شاد اور ادبی نقاد جناب پروفیسر حسن عسکری صاحب مرحوم اپنی کتاب ”جدیدیت“ کے آغاز میں فراخ دلی سے اظہار فرماتے ہیں:

”ہمارے علماء فرماتے ہیں کہ ”مغربی تعلیم سے متاثر ہونے والے کوئی ایسا

شبہ یا اعتراض نہیں لا سکتے جس کا جواب ہمارے پاس نہ ہو، یہ بات سو فیصد درست ہے، گمراہی کی جتنی بھی شکلیں سامنے آئی ہیں یا آسکتی ہیں، وہ بنیادی طور پر وہی ہیں جن سے اسلامی علماء کو تاریخ سے پہلے بھی واسطہ پڑ چکا ہے، علماء کو ان کا جواب دینا بہت آسان ہے.....“۔

لیکن فلسفہ قدیم اور منطق وغیرہ کی یہ باقی ماندہ کتب آجکل طلبہ کے لئے نامانوس ہوتی جا رہی ہیں اور طالبین کی بے رغبتی اور کم ہمتی کے نتیجے میں ان فنون کے مباحث مغلق اور پیچیدہ معلوم ہوتے ہیں جس کی وجہ سے قدیم کتابوں کو محض سہل انگاری سے ترک کر دینے یا بے توجہی کی فضا بنتی جا رہی ہے جو بلاشبہ خطرہ سے خالی نہیں۔ یہ طرز فکر درس نظامی سے پیدا ہونے والے دقیقہ رسی کے خاص مزاج کو منادینے کا سبب بن سکتا ہے، اس لئے مذکورہ فنون سے بقدر ضرورت موانست اور دلچسپی پیدا کرنے کے لئے جس طرح تقریر درس میں سہولت کی ممکنہ کوشش کی جاتی ہے اسی طرح تحریری طور پر بھی تسہیل موزوں معلوم ہوتی ہے بالخصوص جبکہ یہ اندیشہ بھی دامن گیر ہو کہ اگر تسہیل نہ کی گئی تو تعطیل ہی کی نوبت آ جائیگی۔

مذکورہ پس منظر میں ”التحفة المرضية“ ہدیہ سعید یہ کے مباحث کی تسہیل کے لئے ایک طالب علمانہ تحریری شکل ہے جس میں مندرجہ ذیل اجزائے ترکیبی ملحوظ ہیں:

۱..... ہدیہ سعید یہ کے ہر مضمون یا فصل کی عربی عبارت کے ذکر کا التزام کیا گیا ہے تاکہ اولاً عربی عبارت سے مضمون فصل اخذ کرنے کی کوشش ہو، محض شرح ہی سے ”حلق کتاب“ کی ”مہلک استداد“ عادت نہ پڑے۔

۲..... متعلقہ مضمون فصل کو سمجھنے کے لئے موقوف علیہ مقدمات کو بعنوان ”تمہید“ ذکر کیا گیا ہے۔

۳..... تمہید یا مقدمات کے بعد پوری فصل یا پیرا گراف کا عام فہم انداز میں خلاصہ بیان کر دیا گیا ہے۔

۴..... مضمون فصل مربوط و منضبط رہے، اس لئے عبارت کے ہر جزء کی تفتیح

کر کے شرح نہیں کی گئی، تاہم خلاصہ میں عبارت کے اجزاء اور مصنف کے اسلوب و ترتیب کی حتی الوسع رعایت ملحوظ رکھی گئی ہے۔

۵..... طلبہ کی عمومی استعداد کو پیش نظر رکھتے ہوئے حل کتاب پر زور دیا گیا ہے، مقصود کتاب کی تفہیم کو بنیادی محور بناتے ہوئے قدر لازم پر اکتفاء اور خارجی قیل و قال اور رواجی زوائد سے احتراز کیا گیا ہے، تاہم خارجی اہم بات کو ”فائدہ“ کے عنوان کے تحت روال عبارت میں یا حاشیہ میں ذکر کر دیا گیا ہے۔

۶..... حل عبارت اور فہم کتاب میں تیزی اور سہولت کے لئے عربی عبارت اور خلاصہ تقریر سے پہلے عنوان لگانے کا کثرت سے اہتمام کیا گیا ہے۔

التجاء..... قدیم فلسفہ سے مناسبت اور کتاب فہمی میں تسہیل کے لئے بندہ کی یہ طالب علمانہ کاوش ہے، ساتھ ہی اپنے افلاس علمی اور تہی دامن کی احساس کے ساتھ اس کا غیر رسمی اعتراف بھی ہے۔ اس لئے اس میں خامیوں اور کوتاہیوں کا صدور بندہ کی بے بضاعتی کا نتیجہ ہوگا۔ اہل علم کے اخلاقی کریمانہ سے توقع ہے کہ لغزشوں پر مطلع ہوں تو ”الدین النصیحة“ کے تحت آگاہ فرما کر ممنون فرمائیں۔

اللہ تعالیٰ کے حضور عاجزانہ دُعا ہے کہ اس کاوش کو نافع بنا کر شرف قبولیت سے نوازے، بندہ، حضراتِ اساتذہ کرام اور حضراتِ والدینِ کریمین کے لئے محض اپنے فضل سے توشہ آخرت اور ذریعہ غفران و رحمت بنائے آمین ثم آمین۔ بحرۃ سید المرسلین ﷺ

جئنا ببضاعة مزجاة فأوف لنا الكيل وتصدق علينا

وما ذالك على بعزیز

طالب دُعا

احقر محمد یونس قاسمی عفا اللہ عنہ

خوید طلبہ جامعہ دارالعلوم کراچی

۲۲ رجب ۱۴۲۹ھ

باسمہ تعالیٰ

حالات مصنف اور کتاب کا تعارف

نام و نسب

آپ کا نام ”فضل حق“ والد ماجد کا نام ”فضل امام“ (صاحب مرقاة) اور دادا کا نام ”شیخ محمد ارشد“ ہے۔

سلسلہ نسب یوں ہے: ”فضل حق بن فضل امام بن شیخ محمد ارشد بن حافظ محمد صالح بن ملا عبد الواحد بن عبد الماجد بن قاضی صدر الدین بن قاضی اسماعیل ہرگامی بن قاضی عماد الدین بدیوانی بن شیخ ارزانی بن شیخ منور بن شیخ خطیر الملک بن سالار شام بن شیخ وجید الملک بن شیخ بہاؤ الدین بن شیر الملک شاہ“

ان چودہ واسطوں کے بعد یعنی شیر الملک پر آپ کا سلسلہ نسب حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ کے شجرہ نسب سے مل جاتا ہے۔

پیدائش

آپ ۱۲۱۲ھ میں اپنے آبائی وطن خیر آباد میں پیدا ہوئے، والد ماجد مولانا فضل امام، دہلی میں صدر الصدور تھے، مولانا فضل حق کی تعلیم و تربیت آپ ہی کے زیر سایہ دہلی میں ہوئی۔

تحصیلِ علوم

آپ نے تیرہ سال کی عمر میں تمام مروجہ علوم عقلیہ و نقلیہ و آلیہ کی تکمیل کی، چار ماہ اور کچھ روز میں قرآن پاک حفظ کیا، والد ماجدؒ نے مکان کے علاوہ دربار آتے جاتے وقت ہاتھی اور پاکی پر بھی ساتھ بٹھا کر درس دینا شروع کیا اور صغریٰ ہی میں اپنے جیسا یگانہ روزگار

بنادیا، منقولات میں شاہ عبدالقادر اور شاہ عبدالعزیز صاحب کی بارگاہ فیض پناہ سے علم حدیث کی خیر شہ پھینی کی۔

ذہانت و فطانت

شاہ عبدالعزیز صاحبؒ نے جب رافضیت کے رد میں ”تحفۂ اثنا عشریہ“ محققانہ انداز میں تحریر فرمائی تو شیعان ہند کی طرح اہل تشیع ایران میں بیجان پیدا ہوا، ایران سے میر باقر، داماد صاحب افق السبین کے خاندان کا تبحر عالم و مجتہد انٹوں پر، کتب فریقین لاد کر شاہ صاحبؒ سے مناظرہ کیلئے دہلی پہنچا، خانقاہ میں داخل ہونے پر شاہ صاحبؒ نے فرائض میزبانی ادا کیے اور مناسب جگہ قیام کیلئے تجویز فرما کر رخصت سفر کھلوا یا، شام کو فضل حق صاحب حاضر ہوئے تو شاہ صاحب کو مصروف مہمان نوازی دیکھ کر کیفیت معلوم کی، تھوڑی دیر حاضر خدمت رہ کر بعد مغرب مجتہد صاحب کی خدمت میں پہنچے، مزاج پرسی کے بعد کچھ علمی گفتگو کا سلسلہ شروع کر دیا، مجتہد صاحب نے پوچھا: میاں صاحب زادے! کیا پڑھتے ہو؟ عرض کیا شرح اشارات، شفا اور افق بسین وغیرہ دیکھتا ہوں، مجتہد کو بڑی حیرت ہوئی، افق بسین کی کسی عبارت کا مطلب پوچھ لیا، علامہ نے ایسی مدلل تقریر کی کہ متعدد اعتراضات صاحب افق پر کر گئے، معزز مہمان نے اعتراضات کے جوابدہی کی کوشش کی تو ان کو جان چھڑانا اور بھی دو بھر ہو گیا، جب خوب عاجز کر لیا تو اپنے شبہات کے ایسے انداز میں جوابات دیے کہ تمام ہر اہل علم بھی انگشت بدندان رہ گئے۔

آخر میں آپ نے یہ بھی اظہار کر دیا کہ شاہ صاحب کا ادنیٰ شاگرد کشف بردار ہوں اور اظہار معذرت کرتے ہوئے رخصت ہوئے، علماء ایران نے اندازہ کر لیا کہ اس خانقاہ کے نوخیز طلبہ کے علم و فضل کا جب یہ عالم ہے تو خود صاحب خانقاہ کا کیا حال ہوگا؟ صبح کو جب مہمانوں کی خیرت طلبی کیلئے شاہ صاحب نے آدمی بھیجا تو پتہ چلا کہ آخر شب میں دہلی ہی سے روانہ ہو چکے ہیں، شاہ صاحب کو بڑی حیرت ہوئی، سبب ناخوشی مہمانان معلوم کرنے کی کوشش فرمائی تو فضل حق کی کرشمہ سازیوں کا راز کھلا، بلا کر بہت ڈانٹا کہ مہمانوں کے ساتھ

ایسا سلوک نہیں کیا جاتا، وہ ہم سے گفتگو کرنے آئے تھے، ہم خود ان سے مرث لیتے۔

درس و تدریس

۱۸۰۹ء سے ۱۸۵۸ء تک مسلسل پچاس برس تک درس دیا، عرب، ایران، بخارا، افغانستان اور دوسرے دور دراز ملکوں سے شاغفین علم آکر شریک حلقہ درس ہوتے، تیرہ برس کی عمر اور مسند تدریس پر رونق افروزی عجیب سا واقعہ معلوم ہوتا ہے۔

مولوی رحمان علی صاحب، اپنا مشاہدہ لکھتے ہیں کہ میں نے ۱۳۶۲ھ میں (پوری ایک صدی کی بات ہے، اس وقت علامہ کی عمر ۵۲ سال تھی) بمقام لکھنؤ مولانا کو دیکھا کہ حقہ نوشی کی حالت میں شطرنج بھی کھیلتے جاتے اور ایک طالب علم کو ”فتی مبین“ کا درس اس خوبی سے دیتے تھے کہ مضامین کتاب، طالب علم کے ذہن نشین ہوتے جاتے تھے۔

گرفتاری و قید و بند

آزادی ہند کے ہنگامہ میں انگریزوں نے آپ پر غداری کا الزام لگا کر کو عبور دریائے شور کی سزا سنائی تھی جہاں پہلے آپ کو صفائی کے کام پر لگایا گیا، آپ برہنہ پا صرف ایک لنگی اور کبل کا کرتہ پہنے کوڑا کرکٹ صاف کرتے اور ٹوکرے میں اٹھا کر پھینک آتے، اس کے علاوہ بھی طرح طرح کی اذیتیں جیل خانہ میں سہتے رہے، جن کا خاکہ مولانا نے اپنی تصنیف ”الثورة الهندية“ میں کھینچا ہے۔

پروانہ رہائی اور موت کا پیغام

آپ کی رہائی کیلئے علامہ صاحب کے صاحبزادے مولوی شمس الحق اور خواجہ غلام غوث کی کوششیں برابر جاری رہیں، ادھر جیل کے آفیسر نے بھی سفارش کی تھی، نتیجہ میں کامیابی ہوئی۔

ازیں نوید مبارک کہ ناگہاں آمد

بشارتے بدل و مرثہ بجاں آمد

لیکن عجیب و غریب اور نہایت تکلیف دہ اور دلخراش صورت پیدا ہوئی کہ مولانا ٹمس الحق صاحب پروانہ رہائی حاصل کر کے انڈومان پہنچے، جہاز سے اتر کر شہر میں گئے، ایک جنازہ پر نظر پڑی، جس کے ساتھ بڑا اثر دھام تھا۔

دریافت کرنے پر معلوم ہوا کہ کل ۱۲ صفر ۱۲۸۷ھ، علامہ فضل حق خیر آبادی جیسا آفتاب علم و عمل دیا و غربت میں غروب ہو گیا، اسے سپرد خاک کرنے جارہے ہیں۔

قسمت کی خوبی دیکھئے ٹوٹی کہاں کند

دوچار ہاتھ جبکہ لب بام رہ گیا

یہ بھی بصد حسرت و یاس شریک تدفن ہوئے، آپ کا مزار اب تک مرجع انام اور زیارت گاہ خواص و عوام ہے۔

تصانیف

علامہ نے درس و تدریس اور تصنیف و تالیف کا سلسلہ ہمیشہ جاری رکھا، خاص اور اہم مجبوریوں کے سوا کبھی اس سے تسامی نہ ہوا، آپ کی درجنوں تصانیف ہیں، جن میں مشہور ۱۵ تصانیف ہیں، چند حسب ذیل ہیں:

(۱) الجہنم الغالی شرح الجوہر العالی (۲) رسالہ تشلیک ماہیات (۳) رسالہ تحقیق حقیقۃ الاجسام (۴) تصانیف فتنہ ہند (۵) مجموعۃ القصائد (۶) حافیہ شرح سلم قاضی مبارک (علامہ کو اس پر فخر تھا)۔ (۷) ہدیہ سعیدیہ

تعارف ہدیہ سعیدیہ

خلف رشید عبدالحق کو دہلی آتے جاتے وقت ہاتھی یا پاکی میں جو سبق دیے جاتے تھے، ہدیہ سعیدیہ انہی کا مجموعہ ہے، علامہ روز ایک سبق تحریر فرما لیتے تھے، وہی راستے میں صاحبزادے کو پڑھا دیتے تھے، فلکیات تک یہی سلسلہ رہا، جب معتد بہ حصہ ہو گیا تو تلامذہ نے کتابی شکل دینے پر اصرار کیا، علامہ نے طلبہ کی آرزوں کا پاس نہ کرتے ہوئے تصنیفی حیثیت

سے قلم اٹھایا، اہل علم ”ماہم لاجسام“ اور ”عنصریات“ کے اس فرق کو بخوبی سمجھ سکتے ہیں کہ فلکیات تک یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب مبتدیوں کیلئے لکھی گئی ہے لیکن عنصریات میں شہباز قلم کی بلند پروازی کچھ اور ہی کہہ رہی ہے۔

وجہ تسمیہ

سعادت مند فرزند ہی کی مناسبت سے ہدیہ سعید یہ نام رکھا گیا ہے، نواب محمد سعید خان والی رام پور کے نام کا لحاظ بھی ضمناً پیش نظر تھا (جیسا کہ خطبہ کتاب میں بھی ان کا تذکرہ ہے)

خصوصیت کتاب

اس کتاب میں زمین کی حرکت پر کافی دلائل قائم کر کے موجودہ سائنس کی تحقیق کو غلط ثابت کیا ہے۔

حواشی ہدیہ سعید یہ

(۱) ہدایۃ الہندیۃ علی الہدیۃ السعیدیۃ از شمس العلماء عبدالحق بن فضل حق بن فضل امام خیر آبادی۔

(۲) حاشیہ ہدیہ سعید یہ از حافظ عبد اللہ بن سید آل احمد بکرامی۔

(خلاصہ حالات مصنفین، درس نظامی)



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ وَلِيُّ النِّعْمَةِ وَالصَّلَاةُ عَلَى نَبِيِّ الرِّحْمَةِ الْمُؤَيَّدِ
بِالْعِصْمَةِ الْأُمِّيِّ الْمَبْعُوثِ لِتَعْلِيمِ الْحِكْمَةِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ
خِيَارِ الْأُمَّةِ .

ترجمہ

تمام تعریفیں اللہ کیلئے ہیں جو ہر نعمت کے والی ہیں، اور رحمت کاملہ نازل ہوتی
رہے ایسے نبی پر جو سراپا رحمت ہیں جو معصومیت کی صفت سے مؤید ہیں اور ایسے نبی امی پر جو
حکمت کی تعلیم دینے کے لئے مبعوث کیے گئے۔

نیز (آپ ﷺ کے طفیل) یہ رحمت کاملہ نازل ہوتی رہے آپ ﷺ آل پر اور آپ
کے رفقاء پر جو اس امت کی سب سے بہتر اور برگزیدہ شخصیتیں ہیں۔

لغات کی تحقیق

الْحِكْمَةُ (بالکسر) بمعنی (۱) العدل (۲) والعلم (۳) والحلم (۴)
وإصابة الرأي (۵) وکل کلام وافق الحق، وفيه تلميح إلى قوله تعالى بعث في
الأميين رسولا منهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة.
خِيَار: جمع خَيْر: نیک اور برگزیدہ، اگر خَيْر (بالتشديد) کی جمع ہو تو اس کے معنی
"خَيْرٌ فِي الدِّينِ وَالصَّلَاح" کے ہیں اور اگر خَيْرٌ (بالتخفيف) کی جمع ہو تو اس کے معنی
"خَيْرٌ فِي الْجَمَال" کے آتے ہیں۔

وَبَعْدًا!

فَهَذِهِ جُمْلَةٌ جَمِيلَةٌ فِي الْحِكْمَةِ الطَّبَعِيَّةِ يُرَى بِزَهْوِهَا
بِأَنْوَارِ الرَّبِّيَّةِ نَطَقَتْ بِهَا إِرْتَجَالًا وَنَمَقْتُهَا اسْتِعْجَالًا.

ترجمہ

حمد و صلوة کے بعد، یہ (ہدیہ سعیدیہ) حکمتِ طبیعیہ میں لکھے گئے چند عمدہ جملے ہیں، جن کی تروتازگی کے سامنے موسمِ بہار کے شگوفے عیب دار (یا جن کے حسین منظر کے سامنے موسمِ بہار کے شگوفے بے رونق ہو جاتے ہیں) ہو جاتے ہیں، ان جملوں کو میں نے فی البدیہہ کہا اور فوری طور پر خوشخط تحریر کر لیا۔

لغات کی تحقیق

يُزْرَى: (صيغة المجهول من باب افعال) معناه "أَدْخَلَ عَلَيْهِ عَيْنًا":
کسی چیز کو عیب دار بنانا۔

بَزَهْوِهَا: الزَّهْوُ: الْمَنْظَرُ الْحَسَنُ: خوبصورت منظر۔

أَنْوَارُ: جَمْعُ نَوْرٍ (بِالْفَتْحِ) بمعنی شگوفہ، ۱۲ اصرا ح۔

إِرْتَجَالًا: کسی کلام کو فی البدیہہ کہنا۔

نَمَقْتُ: (صيغة التكلم من الماضي، باب نصر) معناه "كَتَبْتُ

بِالزُّيْنَةِ": خوبصورت کر کے لکھنا، علامہ نے (ہدیہ سعیدیہ) چند ایام میں بغیر کسی کتاب کی طرف مراجعت کے لکھی اور علامہ کی تمام تصانیف میں یہی عادت تھی جیسا کہ افقِ بین و غیرہ کے حواشی میں۔

وَخَدَمْتُ بِهَا حَضْرَةً مِّنْ خَصَّةِ اللَّهِ مِنْ عُمُومِ الْأَمَمِ

بِالْفَضْلِ الْعَمَمِ، فَعَمَّهُمْ بِعَمِيمِ الْكَرَمِ صَاحِبِ السَّيْفِ وَالْقَلَمِ،

مُرَّوْجُ الْحُكْمِ وَالْحَكَمِ ، وَهَابُ النَّعَمِ وَالنَّعَمِ ، كَاشِفُ الْهُمُومِ
بَعِيدُ الْهَمَمِ ، مُرُّ الْبَأْسِ ، حُلُوُّ الشَّيْمِ ، مُجْلِي الظُّلَمِ وَالظُّلَمِ ،
سَعِيدُ الْعَجْدِ وَالْعَلَمِ ، كَاشِفُ الضُّيْرِ وَالضُّرِّ ، نَائِرُ الدَّرِّ وَالْدَّرِ
مُحَمَّدُ سَعِيدُ خَانِ بَهَادُرٍ لَا زَالَتْ أَيَّامُ دَوْلَتِهَا أَبَدِيَّةٌ وَالْأَقْطَارُ
بِقِطَارٍ جَوْدِهِ نَدِيَّةٌ .

ترجمہ

اور ان (جملوں) کے ذریعے میں نے اس شخصیت کی خدمت کی ہے جن کو اللہ
تعالیٰ نے اپنی مخلوق عام (بڑی) میں سے اپنے فضل تام کیساتھ مختص فرمایا ہے، چنانچہ وہ اپنے
کرم (سخاوت) کے عام ہونے کی وجہ سے ساری خلقت پر چھا گئے (وہ شخصیت) شمشیر و قلم
کے شاہسوار، حکم اور حکمتوں (دانیوں) کے پھیلانے والے، چوپاؤں اور نعمتوں کے عطا
کرنے والے، ہموں (غموں) و افکار کا خاتمہ کرنے والے، بلند ہمت، سخت جنگجو، اچھی
خصلتوں والے (نرم خو)، ظلم اور ظلمتوں کو رفع کرنے والے، نصیب اور نام کے سعید، تکلیف
اور نقصان (بد حالی) کو دور کرنے والے، خوبی اور نیکی کے پھیلانے والے یعنی محمد سعید خان
بہادر ہیں، ان کی بادشاہت کے ایام ہمیشہ رہیں اور اطراف عالم کے کنارے ان کی سخاوت
کے قطروں سے تر رہیں۔

تحقیق لغات

العَمَم : ہر عام اور مکمل اور عام چیز (القاموس الوحید)۔ وفی الصراح جسم
عمم ای تام۔

قوله: مروج الحكم والحکم: پہلا الحکم حاء کے ضمہ کیساتھ، بمعنی فرمان
اور دوسرا حاء کے کسرہ اور کاف کے فتح کے ساتھ حکمة کی جمع ہے، بمعنی دانائی۔

قوله: وهابُ النِّعمِ والنِّعمِ: پہلا النِّعم، نون اور عین کے فتح کے ساتھ ہے اور یہ مفرد ہے انعام کا، جانوروں پر مشتمل مال و دولت (چوپایا بطور خاص اُونٹ) اور اُسکی جمع اُناعِم، اُناعِیم بھی ہیں۔

اور دوسرا ”النِّعم“ نون کے کسرہ اور عین کے فتح کے ساتھ ”نعمة“ کی جمع ہے۔ اَوَّل (النِّعم) ثانی میں داخل ہے اس لئے ثانی سے مراد اس کا غیر ہے اور اس کے ثانی میں تصریح داخل ہونے کے باوجود کر کرنے کی وجہ، ممدوح کے انعام کے عموم کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اُونٹ عرب کے ہاں پسندیدہ مال شمار ہوتے ہیں، اس لئے صراحت اس کو ذکر کر دیا۔

مصنف کی اس عبارت میں صنعت و تجنیس و اشتقاق واضح ہے۔
الْهُمُومُ: جمع هم، فکر، پریشانی، غم۔

الْهِمَمُ: جمع هَمَّة، ارادہ، قصد، يقال فلان بعيد الهمة یعنی بلند ہمت۔
مُرُّ الْبَاسِ: مُرٌّ، كَرْوَاء، الْبَاسُ: عذاب، جنگ کی سختی۔

حُلُوُّ الشِّيمِ: حُلُوٌّ، مِثْمَاء، الشِّيمُ: جمع شِيمَة بمعنی خصلت، مُرٌّ بَاسٍ: یعنی دشمنوں کیلئے سخت جنگجو، و ”مُرٌّ عَذَابُهُ“ اور باغیوں اور نافرمانوں کو سخت سزا دینے والا، و حُلُوُّ الشِّيمِ اور ان کے علاوہ دیگر عوام کیلئے میٹھی میٹھی خصلتوں والا۔

مُجَلِّی الظُّلْمِ وَالظُّلْمِ: تجلیہ روشن کرنا، جلا الهمم عنه، اس نے غم کو دور کر دیا، وَالظُّلْمِ الْأَوَّلِ (بِالضَّمِّ) ظلم کرنا اور الظُّلْمِ الثَّانِي (بِالضَّمِّ) جمع ظلمۃ تاریکی یعنی ظلم و ستم کو رعایا سے دور کرنے والا اور وہ اپنے فیض کے انوار سے مخلوق سے ظلمتوں کو ہٹانے والا ہے۔

مَسْعِيذُ الْجَدِّ وَالْعَلَمُ: الْجَدُّ (بِالْفَتْحِ) نصیب، والعلم: (بِفَتْحَتَيْنِ) اسم معین خاص لشی اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ممدوح کا نام سعید ہے۔

الضَّيْرُ: (بِالْفَتْحِ) نقصان، (ض) نقصان پہنچانا، تکلیف دینا۔

الضر (بالضم) تختی، بدحالی، نقصان۔

الدَّر: بفتح الدال خوبی، کمال، مشہور مثال ہے ”لہ درّہ“۔ الدر الثانی بالضم جمع درّہ، بمعنی خوبصورت موتی۔

الْأَفْطَار: جمع فطر (بالضم) کنارہ، طرف۔

قِطَار: جمع قَطَر (بافتح) بارش واحدہا قطرة۔

قوله: نديّة: نداوة ترى، نديّة تروى ۱۲ اصراح

وَحَضْرَةَ نَجْلِهِ الرَّشِيدِ السَّعِيدِ بْنِ السَّعِيدِ الْعَمِيدِ الْمُعِيدِ
الْمَجِيدِ الْمُجِيدِ ذِي الْجُودِ الْقَرِيبِ وَالْعَزْمِ الْبَعِيدِ وَالرَّأْيِ
السَّيِّدِ وَالْبَطْشِ الشَّدِيدِ وَالْعُدَّةِ وَالْعِيدِ وَالْكَرَمِ الْمَدِيدِ
وَالْجَدِّ الْقَدِيمِ وَالْجَدِّ الْجَدِيدِ وَالْخَلْقِ الْمَلِيحِ وَالْخَلْقِ الْحَلُوِّ
وَالْإِبَاءِ الْمُرِّ مُحَمَّدٌ يَوْسُفُ عَلِيٌّ خَانٌ بِهَادِرٍ لَا زَالَتْ سُدَّتُهُ
السَّيِّئَةِ مَخْرَأَ لِحْبَاهِ الصَّيْدِ وَمُسْتَلِمًا لِشِفَاهِ الصَّنَادِيدِ، فَإِنْ هَبَّ
عَلَيْهَا قَبُولُ الْقَبُولِ، فَهُوَ غَايَةُ الْمَأْمُولِ وَهَذَا أَنَا أَشْرَعُ فِي
الْمَقْصُودِ مُتَوَكِّلًا عَلَى وَلِيِّ الْخَيْرِ وَالْجُودِ.

ترجمہ

اور (اسی طرح ان جملوں کے ذریعے میں نے خدمت کی ہے) ان کے عقلمند فرزند سعید بن سعید کی جو قوم کے سردار، جاہ و منصب والے، شرافت والے، عمدہ کام کرنے والے، خوب سخاوت کرنے والے، بلند عزائم والے، پختہ رائے رکھنے والے، سخت گرفت کرنے والے، خوب ساز و سامان والے، خوب داد و دہش والے، طویل سخاوت والے، قدیم عظمت و بزرگی والے، جدید سے جدید کوشش کرنے والے، اچھی صورت والے، باکمال عمدہ طبیعت والے اور اپنی رائے پر عمل کر گزرنے والے یعنی محمد یوسف علی خان بہادر ہیں ان کی عالی مرتبہ

چو کھٹ ہمیشہ متکبرین کے سروں کے جھکنے کی جگہ بنی رہے، اور بادشاہوں کے لبوں کیلئے بوسہ دینے کی جگہ بنی رہے۔

اگر میرے ان (چند جملوں) پر قبولیت کی بادِ صبا چل پڑی تو یہی اصل مقصود ہے اور یہ لیجیے میں اصل مقصود کو ولی جو دو خیر پر توکل کرتے ہوئے شروع کر رہا ہوں۔

لغات کی تحقیق

نَجَلَ: (بالفتح) بیٹا، فرزند، جمع انجال۔

عَمِيد: سردار، جمع عماء۔ عمید القوم سیدہم۔

المُعِيد: بضم المیم ای المُنْطِيق، کسی کام کی صلاحیت رکھنے والا، حاذق، تجربہ کار، عالم بالامور۔ يقال هو معید لهذا الامر ای مطیق۔

المَجِيد: (بفتح المیم) بروزنِ فَعِيل بمعنی عابد، شریف، کریم۔

المُجِيد: بضم المیم بروزنِ معید، مِنْ "أَجَادَ" اُنْی بِالْجِید، عمدہ کام کرنے والا شخص۔

البَطْش: حملہ کرنا۔

العُدَّة: ساز و سامان۔ (العِدِّید) بالکسر (۱) ایسا پانی جس کا مادہ کبھی ختم نہ ہو، جیسے چشمہ کا پانی۔ (۲) الکثرة فی الشیء، قاموس۔ مقصد یہ ہے کہ مدوح کے پاس چشمہ کے پانی کی طرح نہ ختم ہونے والے اموال و خزانے ہیں۔

الْجَلَّة: (الأوّل بالفتح) عظمت و بزرگی، (الجد القلیدیم) "الجد" کو قدامت کیساتھ اس لئے متصف کیا کہ یہ شرافت و بزرگی متوارث عن الآباء تھی، (والجد) (الثانی بکسر الجیم معناه: الاجتهاد فی الامر مراد یہ ہے کہ مدوح امور سلطنت میں ملک و رعایا کے مفاد میں نئی سے نئی تدبیر اور جدوجہد میں لگے رہتے ہیں۔

الْخَلْق: (الأوّل بالفتح) بیت، صورت۔

الْخَلْق: (بالضم وبضمّین) طبیعت، طبعی خصلت، ج اخلاق۔

الانباء: (ف، ض) ناپسند کرنا، انکار کرنا، (یہاں مصدر فی معنی الصفۃ بمعنی آپ یعنی خود دار ہے۔

سُدَّة: العتہ (یعنی چوکت) منارہ، منبر، ج: سُدَد۔

سَنِیَّة: اونچا، بلند (س) سناء: بلند مرتبہ ہونا۔

منخرا: ضرور سے اسم ظرف ہے بمعنی بروی در افتادن۔

الصَّیْد: بالكسر جمع اصید، متکبر، تکبر کی وجہ سے سر بلند رکھنے والا۔

الجِباہ: جمع جبهة: پیشانی۔

مُسْتَلَمًا: (اسم مفعول یا اسم ظرف) بوسہ دینے کی جگہ۔

الشِّفاء: (بالکسر) جمع شَفَّة، لب، ہونٹ اور اس کی اصل شفہۃ ہے۔

الصَّنَادِید: جمع صنید (بالکسر) سردار و بہتر۔

قولہ: (قَبُولُ الْقَبُولِ) الأول بالفتح بادِ صبا (دبور کی ضد) والثانی

بالفتح پذیرِ رفتن۔



تعريف الحكمة وحكمة فوائد القيود

اعلم : ان الحكمة علم باحوال الموجودات اعيانا كانت او معقولات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ومن قيد الموجودات في تعريف الحكمة بالاعيان لم يعد المنطق من الحكمة والحق انه منها والتقييد بالاعيان يخرج الفلسفة الاولى اعنى العلم الكلى الذى هو قسم من الحكمة الالهية من الحكمة لان العلم الكلى باحث عن الامور العامة التى لا وجود لها فى الاعيان كالوجود والامكان اذ لا وجود لهما فى الخارج والا لزم التسلسل المستحيل اذ لو كان للوجود مثلاً وجود فى الخارج لكان لوجوده ايضا وجود فى الخارج ولو جود وجوده ايضا وجود فى الخارج وهكذا وكذا الامكان مثلاً لو كان موجوداً فى الخارج لكان امكان الامكان ايضا موجوداً فى الخارج وامكان امكان الامكان ايضا موجوداً فى الخارج وهكذا الى غير النهاية واللازم باطل فالملزوم مثله فالصواب ان لا يقيد الموجودات في تعريف الحكمة بالاعيان ويقال ان المنطق الباحث عن احوال المعقولات كالكلية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية

والموضوعية والمحمولية وكونها قضية أو عكس قضية الى غير ذلك قسم من الحكمة.

حکمت اور فلسفہ کے لغوی معنی

حکمت

حکمت کے لغوی معنی ہیں: (۱) علم، (۲) حلم، (۳) انصاف، (۴) حق کے موافق کلام، (۵) کام کی درستگی۔

اسی سے ہے ”قصيدة حکمية“ بمعنی دانائی آمیز قصیدہ۔ اسی حکمت سے اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے ایک نام ”حکیم“ ہے حکمت کے متعلق قرآن مجید میں بھی آیا ہے ”ربنا وبعث فیہم رسولا منهم یتلوا علیہم الیک ویعلمہم الکتب و الحکمة“۔

اسی طرح دوسری آیت میں فرمایا ”ومن یؤت الحکمة فقد أوتی خیرا کثیرا“، یعنی جس شخص کو حکمت یعنی دانائی عطا کی گئی تو اسے خیر کثیر عطا کیا گیا۔

فلسفہ

فعلیہ کے وزن پر مصدر جعلی ہے، اسکے دو معنی ہیں: (۱) مسائل علم میں بحث کرنا، (۲) حکمت میں مشغول ہونا، اور اس کے معنی ”دانشمند ہونا“ بھی بیان کئے گئے ہیں اسی سے ہے ”تفلسف الرجل“ آدمی کا ماہر ہونا، حکمت میں مشغول ہونا، خداقت کا دعویٰ کرنا۔

اصل میں فلسفہ یونانی زبان کے لفظ ”فیلاسوف“ سے ماخوذ ہے، ”فیلا“ کے معنی ہیں دوست، اور ”سوف“ کے معنی ہیں علم۔ ودانش، اس لئے فلسفی کا معنی ”دلدادہ دانش“ یا ”دانشور“ کیا جاسکتا ہے۔

نوٹ: غور سے دیکھا جائے تو فلسفہ اور حکمت کے معانی میں ایک قسم کا توافقی پایا جاتا ہے

اور یہ حکمت اور فلسفہ ایک ہی علم کے دو نام ہیں۔

رہا یہ کہ حکمت کی اصطلاحی تعریف، موضوع اور غرض و غایت کیا ہے اس کو مصنف رحمۃ اللہ علیہ خود بیان فرما رہے ہیں:

التمهيد قبل التعريف

حکمت کی تعریف بیان کرنے سے پہلے تمہیداً یہ جاننا ضروری ہے کہ موجودات کی دو قسمیں ہیں: (۱) خارجی، (۲) ذہنی۔

موجودات خارجیہ

وہ موجودات جن کا خارج اور نفس الامر میں وجود ہو اور اس کو عین کہتے ہیں اور ان اس کی جمع ”اعیان“ ہے۔

موجودات ذہنیہ

وہ موجودات جن کا وجود صرف ذہن میں پایا جائے اس کو معقول کہتے ہیں اور ان موجودات کو ”معقولات“ کہا جاتا ہے۔

نوٹ: یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ جس کا وجود خارج میں ہوگا اس کا وجود ذہن میں بھی ہوگا البتہ جو ذہنی ہو اس کا وجود خارج میں ضروری نہیں۔ جیسے: پانچ کا زوج ہونا، اسے ذہن فرض تو کر سکتا ہے لیکن خارج اور نفس الامر میں اس کا کوئی وجود نہیں۔

تعريف الحكمة

”ہی علم بأحوال الموجودات أعيانا كانت أو معقولات علی

۱۔ نفس الامر میں وجود کا مطلب یہ ہے کہ وہ بذاتہ خود موجود ہو خواہ اس کے وجود کو کوئی فرض کرے یا نہ کرے۔ مثلاً: طلوع شمس اور وجود نہار کے درمیان لزوم نفس الامری ہے، کسی کے فرض کرنے اور نہ کرنے سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

ماہی علیہ فی نفس الامر بقدر الطاقة البشرية“ .

علم حکمت موجودات کے ان احوال کو جاننے کا نام ہے جو احوال موجودات کے لئے نفس الامر میں ثابت ہوں وہ موجودات اعیان (خارجی) ہوں یا معقولات (ذہنی) اور احوال کا جاننا انسانی طاقت کے بقدر ہو۔

مختصر لفظوں میں: انسانی طاقت کے مطابق موجودات کے نفس الامر میں احوال کے جاننے کا نام ”حکمت“ ہے۔

فوائد قیود

[اعیاناً کانت أو معقولات] ماتن نے موجودات میں تقسیم کر کے اس بات کی طرف اشارہ کر دیا کہ علم منطق بھی حکمت میں داخل ہے کیونکہ علم منطق میں احوال معقولات سے بحث کی جاتی ہے۔

[ومن قید الموجودات الخ] اس عبارت میں مصنفؒ ان حضرات کی تردید فرما رہے ہیں جنہوں نے موجودات کو ”اعیان“ کی قید کے ساتھ مقید کیا چنانچہ فرمایا کہ موجودات کو اعیان کی قید کے ساتھ مقید کرنے سے دو خرابیاں لازم آتی ہیں:

پہلی خرابی

موجودات کو ”اعیان“ کے ساتھ مقید کرنے کی وجہ سے علم منطق علم حکمت سے خارج ہو جاتا ہے کیونکہ علم منطق میں ”اعیان“ سے بحث نہیں کی جاتی بلکہ معقولات (امور ذہنیہ) سے بحث کی جاتی ہے۔ مثلاً: کلی ہونا، ذاتی ہونا، عرضی ہونا، جنس ہونا، فصل ہونا، موضوع و محمول وغیرہ ہونا۔

لیکن ہم نے موجودات میں تقسیم کی جس کی وجہ سے علم منطق حکمت میں داخل ہو گئی اور حق بھی یہی ہے کہ وہ داخل ہو۔

دوسری خرابی

موجودات کو ”اعیان“ کے ساتھ مقید کریں تو فلسفہ اولیٰ (جسے علم کلی بھی کہا جاتا ہے) جو حکمت الہیہ کی ایک قسم ہے، حکمت سے خارج ہو جاتا ہے کیونکہ اس (فلسفہ اولیٰ) میں ان امور عامہ کے احوال سے بحث کی جاتی ہے جن کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا جیسے امکان، وجود وغیرہ۔ وجود ایسی چیز ہے جس کا خارج میں کوئی وجود نہیں اگر وجود کا خارج میں وجود ہو تو تسلسل مستحیل لازم آئے گا اس لئے کہ اگر اس وجود کا خارج میں وجود ہو تو اس وجود کے وجود کا خارج میں وجود ہوگا اور اس وجود کے وجود کے وجود کا بھی خارج میں وجود ہوگا، اور یوں سلسلہ لائی نہایت چلتا چلا جائیگا جو کہ تسلسل ہے۔

اسی طرح اگر امکان کا خارج میں وجود ہوگا تو اس امکان کے وجود کے لئے دوسرے امکان کا وجود ہوگا اور اس امکان کے امکان کا بھی خارج میں امکان موجود ہوگا اور یوں سلسلہ لائی نہایت چلتا چلا جائیگا جو کہ تسلسل ہے۔

”واللازم (تسلسل) باطل، فالملزوم مثله“ یعنی یہ کہنا کہ وجود یا امکان کا خارج میں وجود ہوتا ہے باطل ہے۔

پس حکمت کی تعریف میں موجودات کو اعیان کی قید کیساتھ مقید کرنا صحیح نہیں، لہذا بہتر یہ ہے کہ حکمت کی تعریف میں موجودات کو اعیان کیساتھ مقید نہ کیا جائے۔

نوٹ

۱۔ باتن ”تسلسل کی صفت“ مستحیل“ لائے، اسکی وجہ یہ ہے کہ امور خارجیہ میں تسلسل باطل ہے اور امور ذہنیہ (اعتباریہ) میں تسلسل باطل نہیں اس لئے کہ امور ذہنیہ (اعتباریہ) کا وجود معتبر کے اعتبار سے ہوتا ہے لہذا جب اس کا اعتبار ختم ہوگا تو امور اعتباریہ بھی ختم ہو جائیں گے اور امور اعتباریہ کے ختم ہونے سے تسلسل بھی ختم ہو جائیگا۔^۱

۲۔ فائدہ تعریف حکمت میں فرمایا ”اعیاناً کانت الموجودات أو معقولات“ اعیان (امور خارجیہ) میں دو قسمیں ہیں:

(حاشیہ جاری ہے)

دوسری قید

[علی ما ہی علیہ فی نفس الامر] نفس الامر کی قید لگا کر اس بات کی وضاحت کر دی کہ علم حکمت میں مطلق احوال سے بحث نہیں کی جاتی بلکہ ان احوال سے بحث کی جاتی ہے جو موجودات کے واسطے نفس الامر میں ثابت ہوں یعنی نفس الامری احوال جس میں کسی معتبر کے اعتبار اور کسی شارع یا واضع کی تعیین کا کوئی دخل نہ ہو اس قید کے ذریعے حکمت سے علوم عربیہ اور علم فقہ خارج ہو گئے، کیونکہ علوم عربیہ میں لفظ کے جن احوال سے بحث کی جاتی ہے وہ واضع کے تعیین کردہ ہیں اور علم فقہ میں مکلفین کے جن احوال سے بحث کی جاتی ہے وہ شارع کے تعیین کردہ ہیں۔

تیسری قید

[بقدر الطاقة البشرية]..... یعنی علم حکمت میں احوال سے بحث کرنا انسانی طاقت کے بقدر ہے اگر یہ قید نہ ہوتی تو علم حکمت یا تو تمام موجودات کے احوال سے بحث کرنے کا نام ہوتا یا مطلقاً موجودات سے بحث کرنے کا نام ہوتا پہلی صورت میں علم حکمت کی تعریف صرف علم حکمت خداوندی پر صادق آتی، اور اللہ کی ذات واجب الوجود کے علاوہ کوئی حکیم نہ ہوتا کیونکہ تمام موجودات کے احوال کا علم تو صرف اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے۔

دوسری صورت (علم حکمت مطلقاً موجودات سے بحث کرنے کا نام ہو) میں تو ہر کس و نا کس کے علم کا علم حکمت ہونا اور اس کا حکیم ہونا لازم آتا کیونکہ ہر شخص کچھ موجودات

(حاشیہ صفحہ گذشتہ) پہلی تعمیم..... اُعیان (موجودات خارجیہ) خواہ قائم بنفسہ ہوں یا قائم بغیرہ ہوں لہذا اعیان میں جو ہر داخل ہو گئے کیونکہ وہ قائم بنفسہ ہیں اور اعراض بھی داخل ہو گئے کیونکہ وہ قائم بغیرہ ہیں۔

دوسری تعمیم..... اُعیان (موجودات خارجیہ) سے مراد عام ہے، موجود بنفسہ ہوں یا موجود بمنشأ ہوں، اس تعمیم کے ذریعے امور امتزاعیہ داخل ہو گئے حالانکہ وہ موجود بنفسہ نہیں لیکن موجود بمنشأ ہوں جیسے فوق، تحت، خلف وغیرہ فوق آسمان کے لحاظ سے ہے ورنہ فوق کا بذاتہ کوئی وجود نہیں بلکہ فوق کا امتزاع آسمان سے ہے اسی طرح تحت زمین کے لحاظ سے ہے اور اس کا امتزاع زمین سے ہے۔

کے بارے میں کچھ نہ کچھ علم رکھتا ہے۔

یہاں یہ بات بھی واضح رہے کہ ”بقدر الطاقة البشرية“ میں انسان سے متوسط قسم کے انسان مراد ہیں۔

لہذا ”بقدر الطاقة البشرية“ کی قید سے حکمت خداوندی سے احتراز ہو گیا اسی طرح علم حکمت کی تعریف ہر کس و نا کس کے علم پر صادق نہیں آتی۔

اقسام الحکمة

ثم الحکمة لما كانت عبارة عن العلم باحوال الموجودات والموجودات منها امور وجودها بقدرتنا واختيارنا كفعالنا واعمالنا ومنها امور ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا كالسما والارض كانت الحکمة على قسمين الاول باحوال امور ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا كالعلم بالواجب سبحانه وصفاته والعلم بالسما والارض مثلاً والثاني علم باحوال امور وجودها بقدرتنا واختيارنا كالعلم بحسن العدل وقبح الظلم مثلاً والقسم الاول يسمى حكمة نظرية والقسم الثاني يسمى حكمة عملية.

حکمت کی اقسام اولیہ

چونکہ حکمت موجودات کے احوال سے بحث کرنے کا نام ہے اور موجودات دو قسم پر ہیں بعض موجودات تو وہ ہیں جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں ہے جیسے ہمارے اعمال و افعال اور بعض موجودات وہ ہیں جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں نہیں جیسے آسمان و زمین۔

لہذا اس واسطے (کہ حکمت میں موجودات کے احوال سے بحث کی جاتی ہے) علم حکمت کی بھی دو قسمیں ہیں جو حکمت کی اقسام اولیہ ہیں: (۱) حکمت نظریہ، (۲) حکمت عملیہ۔

۱۔ حکمتِ نظریہ

وہ علم (حکمت) ہے جس میں ایسے امور کے احوال سے بحث کی جاتی ہے جن کا وجود ہماری قدرت اور اختیار میں نہیں جیسے اللہ کی ذات کا علم، اس کی صفات کا علم، آسمان و زمین کا علم۔

۲۔ حکمتِ عملیہ

وہ علم (حکمت) ہے جس میں ایسے امور کے احوال سے بحث کی جاتی ہے جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں ہے جیسے ہمارا اپنے اعمال و افعال کا علم، حسنِ عدل کا علم، قبحِ ظلم کا علم۔

فائدہ: یہاں ایک اعتراض ہوتا ہے کہ آپ یہ کہتے ہیں کہ بعض موجودات ایسے ہیں جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں ہے پھر تو اہلسنت والجماعت اور فرقہ قدریہ اور معتزلہ کے درمیان فرق نہیں رہے گا کیونکہ فرقہ قدریہ و معتزلہ بھی یہ کہتے ہیں کہ انسان اپنے افعال و اعمال کا خالق ہے حالانکہ اہلسنت والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان اپنے افعال و اعمال کا خالق نہیں، بلکہ کاسب ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے جو یہ کہا کہ بعض موجودات کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں ہے اس سے مراد یہ ہے کہ ہماری قدرت و اختیار میں ہے بطریق کسب نہ کہ بطریق خلق۔ یعنی ہم کاسب ہیں خالق نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

”وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ“ یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہیں پیدا کیا اور جو افعال و اعمال تم کرتے ہو اور انسان کے بارے میں فرمایا: ”لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ“ اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ انسان کاسب ہے۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ بندہ کو اپنے افعال و اعمال میں فی الجملہ قدرت حاصل ہے اور اس کی صورت یہی ہے کہ بطریق کسب نہ کہ بطریق خلق۔

علم حکمت کی غرض و غایت

و غایة الحکمة النظرية والحکمة العملية تکمیل النفس فی قوتیها وذاک ان للنفس قوتین قوة بها تدرك الاشياء واحوالها وتسمى قوة نظرية وقوة على الاعمال بها تتحلّى بالفضائل وتتخلّى عن الرذائل وتسمى قوة عملية فالحکمة النظرية وهى العلم بامور ليس وجودها بقدرتنا واختیارنا غایتها ان تستکمل القوة النظرية للنفس بحصول العلوم التصورية والتصديقية بامور ليس وجودها بقدرتنا واختیارنا وليس غایتها ادخال شئ فی الوجود بل العلم والمعرفة فقط والحکمة العملية وهى العلم بامور وجودها بقدرتنا واختیارنا غایتها ان تستکمل القوة العملية للنفس بحصول العلم التصورى والتصديقى بامور وجودها بقدرتنا واختیارنا ليعمل ويدخل فی الوجود فتستکمل قوتها العملية بحصول العمل بالفعل فتكون الحیوة الدنيا سعيدة فاضلة والحیوة الاخریة صالحة كاملة وتتحلّى النفس بالصلاح وتتخلّى عن الفساد وينتظم بذلك کل مالها من امور المعاش والمعاد.

حکمت نظریہ اور حکمت عملیہ کی غرض و غایت نفس کو اس کی دونوں قوتوں میں کامل کرنا ہے۔
تفصیل اس کی یہ ہے کہ نفس انسانی میں اللہ تعالیٰ نے دو قوتیں رکھی ہیں:
(۱) قوت نظریہ، (۲) قوت عملیہ۔

۱۔ قوت نظریہ

وہ قوت ہے جس کے ذریعے نفس انسانی اشیاء اور اس کے احوال کا ادراک کرتا ہے۔

۲۔ قوتِ عملیہ

وہ قوت ہے جس کے ذریعے نفسِ انسانی ایسے اعمال پر قادر ہوتا ہے جن کے ذریعے وہ فضائل کے ساتھ آراستہ اور رذائل سے خالی ہو جاتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں:

قوتِ نظریہ

وہ قوت ہے جس کے ذریعے بندہ اپنے مافوق یعنی موثر حقیقی سے مستفیض ہوتا ہے یعنی فائدہ حاصل کرتا ہے۔

قوتِ عملیہ

وہ قوت ہے جس کے ذریعے بندہ اپنے ماتحت میں مفیض ہوتا ہے۔
اس تفصیل کے سمجھنے کے بعد اب سمجھئے کہ مصنفؒ نے حکمتِ نظریہ اور حکمتِ عملیہ کی غرض و غایت یہ بیان فرمائی:

”تکمیل النفس فی قوتیہا“ یعنی نفس کا اپنی دونوں قوتوں میں کمال حاصل کرنا، یعنی حکمتِ نظریہ اور حکمتِ عملیہ (مع اقسامہا) کی تحصیل کے بعد انسان کی دونوں قوتیں کامل ہو جاتی ہیں، اس کی قوتِ نظریہ بھی نفع و نقصان کے ادراک میں ماہر ہو جاتی ہے اور قوتِ عملیہ بھی ایسی عمدہ ہو جاتی ہے جو نفسِ انسانی کو اوصاف و فضائل سے آراستگی اور منکرات و رذائل سے تجنب پر آمادہ کرنے لگتی ہے۔

قوتِ نظریہ کی تکمیل حکمتِ نظریہ کے ذریعہ ہوتی ہے، کیونکہ اس کے ذریعہ انسان کو ایسے امور کا علم تصوری یا تصدیقی حاصل ہوتا ہے جن کا وجود انسان کی قدرت و اختیار میں نہیں، لہذا اس کی قوتِ فکر و نظر میں کمال پیدا ہو جاتا ہے، جس کے ذریعہ اس کے افکار و نظریات اور عقائد کی اصلاح ہو جاتی ہے، اور قوتِ عملیہ کی تکمیل حکمتِ عملیہ (جس کی اقسام میں تہذیب اخلاق (تصوف) تدبیر منزل و سیاست مدنیہ ہیں، جن سے فضائل و رذائل ایک گھر میں رہنے والوں کے اور شہر و ملک میں بسنے والوں کے ایک دوسرے سے متعلق حقوق و ہدایات کا علم

حاصل ہو جاتا ہے) کے ذریعہ سے اس لئے ہو جاتی ہے کہ انسان کو ان امور کا علم تصوری یا تصدیقی حاصل ہوتا ہے جو انسان کے بس میں ہیں، جس کی وجہ سے انسان میں اچھے اعمال و اخلاق کو اختیار کرنے اور سینات و معاصی سے اجتناب کا جذبہ عمل پیدا ہوتا ہے، اس کے نتیجے میں انسان کی دنیوی زندگی بھی نیک بخت اور راحت و سکون سے معمور ہو جاتی ہے اور آخرت فلاح و کامرانی والی بن جاتی ہے۔

قوتِ عملیہ کی تکمیل قوتِ نظریہ کے بعد ہوگی

یہاں دو باتیں پیش نظر ہیں:

(۱) قوتِ عملیہ کی تکمیل قوتِ نظریہ کی تکمیل کے بعد ہوگی یعنی پہلے قوتِ نظریہ کی تکمیل ہوگی اس کے بعد قوتِ عملیہ میں کمال حاصل ہوگا لہذا قوتِ نظریہ اشرف ہے قوتِ عملیہ کے مقابلے میں اور قوتِ نظریہ کی تکمیل حکمتِ نظریہ سے ہوتی ہے لہذا حکمتِ نظریہ حکمتِ عملیہ کے مقابلے میں اشرف و افضل ہے۔^(۱)

(۲) دوسری یہ بات بھی پیش نظر ہے کہ حکمتِ نظریہ کے ذریعے قوتِ نظریہ کی جو تکمیل ہوگی وہ صرف علم و معرفت کی حد تک ہوگی یعنی کسی چیز کی معرفت حاصل ہوگی جیسے عدل کی اچھائی اور ظلم کی برائی کا علم و معرفت لیکن ”ادخال الشئ فی الوجود“ نہیں ہوگا یعنی عملی صورت میں اس کے اندر عدل پیدا نہیں ہوگا۔

جبکہ حکمتِ عملیہ کے ذریعے قوتِ عملیہ کی تکمیل ”ادخال الشئ فی الوجود“ کے ساتھ ہوگی یعنی عملی زندگی میں لانا ہوگا جیسے عدل کو اپنے اندر پیدا کرنا اور ظلم سے اجتناب و گریز کرنا، خلاصہ یہ کہ عملی زندگی میں لائیں تاکہ دنیاوی زندگی نیک بخت ہو اور اخروی زندگی خیر

(۱) اعلم أن الحكمة النظرية أشرف من الحكمة العملية أما أولاً فلأن المقصود من الحكمة العملية الأعمال والعلم فيها وسيلة إليها والوسيلة في كل شئ أخص من المقصود فالعلم بالأعمال يكون أدون منزلة من تلك الأعمال وتلك الأعمال خمسية بالنسبة إلى المعارف الالهية، وأما ثانياً فلأن النظرية تبقى بعد خراب البدن أيضاً بخلاف العملية ولا ريب أن الباقي أشرف من الزائل. ۱۲ (التحفة العلية)

وفلاح والی اور نفس انسانی نیکیوں کے ساتھ مزین اور برائیوں سے پاک ہو جائے۔



أقسام الحكمة النظرية والعملية

ثم الحكمة النظرية على اقسام ثلاثة لانها باحثة عن احوال امور ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا وتلك الامور على اقسام فمنها امور تفتقر في وجودها الخارجى والذهنى الى المادة كالانسان والحيوان مثلاً فان الانسان لا يوجد ولا يتصور الا في مادة خاصة ذات مزاج خاص اذ لا يوجد ولا يتصور انسان من خشب أو حديد مثلاً ومنها امور تفتقر في وجودها الخارجى الى المادة ولا تفتقر اليها في وجودها الذهنى كالكرة والمثلث والمربع فانها لا تتوقف على مادة خاصة بل تتصور في اية مادة كانت كالخشب والحديد وغيرهما ومنها امور لا تفتقر في الوجود الى مادة اصلاً كالاله الحق جل مجده والمفارقات القدسية والوجود والامكان وغيرهما من المعقولات العامة والمفهومات الشاملة فان كانت الحكمة النظرية علماً باحوال امور تفتقر في الوجود الى المادة كالعلم بان الهواء يتكون ويفسد وان الفلك متحرك على الاستدارة فهى الحكمة الطبيعية وان كانت علماً باحوال امور تفتقر الى المادة في الوجود الخارجى دون الذهنى كالعلم بان كل مثلث فان زواياه الثلث مساوية لقائمتين فهى الحكمة الرياضية وان كانت علماً باحوال امور لا تفتقر الى المادة في الوجودين كالعلم بان

الواجب سبحانه عالم قادر والعلم بان الوجود من المفهومات العقلية فهي الحكمة الالهية والمنطق قسم منها والحكمة العملية ايضا على اقسام لانها باحثة عن احوال امور وجودها بقدرتنا واختيارنا وتلك الامور ايضا على اقسام فمنها امور تتعلق بمصالح شخص واحد ليعلمها ويعملها لاصلاح معاشه ومعاده ويتحلى بالفضائل ويتخلى عن الرذائل ومنها امور تتعلق بمصالح جماعة مشتركة في المنزل كمثّل مايجب مابين الوالد والمولود والمالك والمملوك ومنها امور تتعلق بمصالح جماعة مشتركة في المدينة والملك كمثّل مايجب مابين الرئيس والمروس والملك والرعية فان كانت الحكمة العملية علما بالقسم الاول سميت تهذيب الاخلاق كالعلم بالחסنات لتكتسب والعلم بالسيات لتجتنب وان كانت علما بالقسم الثاني سميت بتدبير المنزل وان كانت علما بالقسم الثالث سميت بالسياسة المدينة.

حکمت کی اقسام ثانویہ

یہاں سے حکمت کی اقسام ثانویہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں اس سے پہلے اقسام اولیہ بیان کیں حکمت نظریہ اور حکمت عملیہ میں سے ہر ایک کی تین تین قسمیں ہیں تو کل چھ اقسام ہوں گے گویا کہ حکمت کی اقسام ثانویہ کل چھ ہیں۔

اقسام کی وجہ حصر

حکمت نظریہ کی تین اقسام ہیں جن کی وجہ حصر یہ ہے کہ حکمت نظریہ میں ایسے امور کے احوال سے بحث ہوتی ہے جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں نہیں۔ اب وہ امور تین

حال سے خالی نہیں یا تو وہ (امور) اپنے وجودِ ذاتی اور وجودِ خارجی دونوں میں مادے کے محتاج ہوں گے یا (وہ امور اپنے) وجودِ ذاتی اور وجودِ خارجی دونوں میں مادے کے محتاج نہ ہوں گے یا وہ امور اپنے وجودِ خارجی میں تو مادہ کے محتاج ہوں گے لیکن وجودِ ذاتی میں مادے کے محتاج نہیں ہوں گے۔

پہلی صورت میں اس کا نام حکمتِ طبعیہ ہے اور دوسری صورت میں حکمتِ الہیہ اور تیسری صورت میں حکمتِ ریاضیہ ہے۔

حکمتِ عملیہ کی بھی تین قسمیں ہیں جن کی وجہِ حصر یہ ہے کہ حکمتِ عملیہ میں ایسے امور کے احوال سے بحث ہوتی ہے جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں ہے اب وہ امور تین حال سے خالی نہیں یا تو وہ (امور) شخصِ واحد کے مصالح سے متعلق ہوں گے یا (وہ امور) جماعتِ مشترکہ کے مصالح سے متعلق ہوں گے پھر وہ جماعتِ مشترکہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ جماعتِ مشترکہ ہوگی منزل میں یا وہ جماعتِ مشترکہ ہوگی شہر یا ملک میں۔

پہلی صورت میں اس کا نام تہذیبِ اخلاق ہے اور دوسری صورت میں اس کا نام تدبیرِ منزل اور تیسری صورت میں اس کا نام سیاستِ مدنیہ ہے۔

التمہید قبل التفصیل فی اقسام الحکمة

حکمتِ نظریہ کی اقسام کی تفصیل میں جانے سے پہلے تمہیداً یہ بات ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ موجودات کی دو قسمیں ہیں:

(۱)..... مجردات۔ (۲)..... مادیات۔

۱۔ مجردات: وہ امور جو وجودِ ذاتی اور وجودِ خارجی دونوں میں کسی مادے کے محتاج نہ ہوں انہیں ”مجردات“ کہتے ہیں۔

۲۔ مادیات: وہ امور جو وجودِ ذاتی اور وجودِ خارجی دونوں میں یا ان دونوں میں سے کسی ایک میں مادہ کے محتاج ہوں انہیں مادیات کہتے ہیں البتہ جو دونوں وجود میں مادے کے محتاج ہوں وہ

مادیاتِ خالصہ ہیں اور جو صرف وجود خارجی میں مادے کے محتاج ہوں وہ مادیاتِ غیر خالصہ ہیں۔ اس تمہید سے معلوم ہوا کہ حکمتِ طبعیہ میں مادیاتِ خالصہ سے بحث ہوتی ہے اور حکمتِ الہیہ میں مجردات سے بحث کی جاتی ہے اور حکمتِ ریاضیہ میں مادیاتِ غیر خالصہ سے بحث کی جاتی ہے۔

حکمتِ نظریہ کی اقسام

حکمتِ نظریہ کی تین قسمیں ہیں:

(۱) حکمتِ طبعیہ، (۲) حکمتِ الہیہ، (۳) حکمتِ ریاضیہ۔

۱۔ حکمتِ طبعیہ

وہ علم ہے جس میں ان امور کے احوال سے بحث کی جاتی ہے جو اپنے وجودِ ذہنی اور وجودِ خارجی دونوں میں مادے کے محتاج ہیں مثلاً اس بات کا علم کہ ہوا کون و فساد کو قبول کرتی ہے، فلک متحرک ہے حرکتِ مستدیرہ کے ساتھ یا جیسے انسان و حیوان کا علم، یہ انسان ایسی چیز ہے جو اپنے دونوں وجودوں میں مادہ کا محتاج ہے وجودِ خارجی میں ایسے خاص مادے اور خاص مزاج کا محتاج ہے جسکے بغیر یہ انسان نہیں پایا جاسکتا جیسے لحم، عظم اور عظم بھی ہو اور ناطق بھی ہو چنانچہ لکڑی یا لوہے سے انسان کا مجسمہ بنا دیا جائے تو اسے انسان نہیں کہا جاسکتا تو معلوم ہوا کہ انسان خارج میں مادے کا محتاج ہے اسی طرح ذہن میں بھی انسان اسی خاص مادے کا محتاج ہے کیونکہ لکڑی وغیرہ کے بنے ہوئے انسان کا تصور نہیں کیا جاتا۔

فائدہ..... حکمتِ طبعیہ کا دوسرا نام ”علم لاّ دنی“ ہے۔

۱۔ ادنیٰ میں دو احتمال ہیں: یا تو یہ مشتق ہے ”دناءة“ سے یعنی ذَنًا يَذْنًا وَ ذَنُو يَذْنُو ذَنَاءٌ سے مشتق ہے جس کے معنی ہیں ذلیل و گھٹیا ہونا اس صورت میں وہ تسمیہ یہ ہوگی کہ حکمتِ طبعیہ کا موضوع اپنے دونوں وجودوں میں مادے کا محتاج ہے لہذا اس کا موضوع باقی اقسام (حکمتِ الہیہ، حکمتِ ریاضیہ) کے موضوع کے مقابلہ میں گھٹیا ہوگا اور علم اپنے موضوع کے اعتبار سے اشرف ہوتا ہے جب حکمتِ طبعیہ کا موضوع گھٹیا ہے تو حکمتِ طبعیہ بھی دوسری اقسام کے مقابلہ میں گھٹیا ہوئی اسی لئے اس کو ”علم لاّ دنی“ کہا۔ (حاشیہ جاری ہے)

۲۔ حکمتِ الہیہ

وہ علم ہے جس میں ان امور کے احوال سے بحث کی جاتی ہے جو وجودِ ذہنی اور وجود خارجی دونوں میں مادے کے محتاج نہ ہوں۔ جیسے اس بات کا علم کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عالم وقادر ہے، تو دیکھئے اللہ تعالیٰ دونوں وجودوں میں کسی کے محتاج نہیں، اسی طرح وجود اور امکان کے بارے میں یہ علم کہ وہ دونوں مفہومات عقلیہ میں سے ہیں اس طرح مفارقات قدسیہ یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات کا علم۔

فائدہ

حکمتِ الہیہ کا دوسرا نام ”علم الاعلیٰ“ ہے تیسرا نام ”فلسفہ اولیٰ“ چوتھا نام ”علم الکلی“ اور پانچواں نام ”مابعد الطبعیہ“ اور چھٹا نام ”ما قبل الطبعیہ“ ہے۔

۳۔ حکمتِ ریاضیہ

وہ علم ہے جس میں ان امور کے احوال سے بحث کی جاتی ہے جو اپنے وجود خارجی

(بقیہ) اور اگر ”اولیٰ“ نہ پائے تو ”دو“ اسے ماخوذ ہو جس کے معنی ہیں قریب ہونا تو چونکہ حکمتِ طبعیہ کا موضوع اجسام محسوسہ ہیں جو فہم کے زیادہ قریب ہیں اس واسطے اس کو ”علم الاولیٰ“ کہتے ہیں۔

۲۔ وجہ تسمیہ :

حکمتِ الہیہ کو حکمتِ الہیہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں دوسرے امور کی طرح اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کا علم حاصل کیا جاتا ہے جو اس کی مباحث کا اہم ترین جز ہے اسی کی مناسبت سے اس کا نام حکمتِ الہیہ رکھا۔

حکمتِ الہیہ کو ”علم الاعلیٰ“ بھی کہتے ہیں اسلئے کہ اس کا موضوع دوسرے موضوعات کے مقابلہ میں اشرف ہے کیونکہ اس کا موضوع دونوں وجودوں میں مادے کا محتاج نہیں، حکمتِ الہیہ کو ”فلسفہ اولیٰ“ اور ”علم الکلی“ بھی کہتے ہیں اس لئے کہ اس میں امور عامہ سے بحث کی جاتی ہے۔ حکمتِ الہیہ کا ایک نام ”مابعد الطبعیہ“ بھی ہے اس لئے کہ حکمتِ الہیہ کی تعلیم حکمتِ طبعیہ کے بعد دی جاتی ہے۔

حکمتِ الہیہ کو بسا اوقات شاذ و نادر ”ما قبل الطبعیہ“ بھی کہتے ہیں کیونکہ بعض لوگ اس کی تعلیم حکمتِ طبعیہ سے پہلے دیتے ہیں۔

میں تو مادے کے محتاج ہوں لیکن وجود ذہنی میں مادے کے محتاج نہ ہوں جیسے اس بات کا علم کہ ہر مثلث کے تین زاویے قائمہ ہیں کے مساوی ہوتے ہیں تو یہاں پر مثلث کا ذہن میں ہر طرح سے تصور کیا جاسکتا ہے لیکن خارج میں مثلث بغیر مادے کے نہیں پایا جاسکتا اسی طرح کڑہ، مربع وغیرہ کے احوال کا علم۔

فائدہ

حکمتِ ریاضیہ کا دوسرا نام ”حکمتِ تعلیمیہ“ ہے اور تیسرا نام ”علم الاوسط“ ہے۔

حکمتِ عملیہ کی اقسام

حکمتِ عملیہ کی بھی تین قسمیں ہیں:

(۱) تہذیبِ اخلاق، (۲) تدبیر منزل، (۳) سیاست مدنیہ۔

۱۔ تہذیبِ اخلاق

وہ علم ہے جس میں ان امور کے احوال سے بحث کی جائے جو شخص واحد کے مصالح

۱: وجہ تسمیہ

حکمتِ ریاضیہ کو ریاضیہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس میں اشکال بنانے میں انسان کے ذہن کی خوب ریاضت اور محنت ہوتی ہے یعنی محسوسات سے مجردات کی طرف انتقال ہونے کی وجہ سے نفس پر شاق گذرتا ہے۔

حکمتِ ریاضیہ کو ”حکمتِ تعلیمیہ“ اس لئے کہتے ہیں کہ قدما و فلاسفہ اپنے بچوں کی تعلیم کا آغاز اس علم سے کیا کرتے تھے، حکمتِ ریاضیہ کو ”علم الاوسط“ یا ”حکمتِ وسطی“ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا موضوع نہ تو مجرداتِ محضہ میں ہے جیسا کہ حکمتِ الہیہ کا موضوع، اور نہ ہی مادیاتِ خالصہ میں سے ہے جیسا کہ حکمتِ طبعیہ کا موضوع، بلکہ بین بین ہے یعنی من وجہ مجرد ہے کہ وجود ذہنی میں مادے کا محتاج نہیں اور من وجہ مادی ہے کہ وجود خارجی میں مادے کا محتاج ہے تو موضوع کے بین بین اور متوسط ہونے کی وجہ سے اسے ”حکمتِ وسطی“ کہا گیا۔

حکمتِ ریاضیہ (تعلیمیہ) کی چار قسمیں ہیں:

(۱) علمِ ہیئت، (۲) علمِ حساب، (۳) علمِ ہندسہ، (۴) علمِ موسیقی۔

سے متعلق ہوں جیسے حسنات یعنی نیکیوں کا علم تاکہ انہیں حاصل کیا جاسکے اسی طرح سیئات یعنی برائیوں کا علم تاکہ ان سے بچا جاسکے۔

فائدہ

تہذیب اخلاق کا دوسرا نام ”علم الأخلاق“ اور تیسرا نام ”علم القلب“ ہے۔

۲۔ تدبیر منزل

وہ علم ہے جس میں ان امور کے احوال سے بحث کی جائے جو ایسی جماعت کے مصالح سے متعلق ہوں جو منزل (گھر) میں مشترک ہوں جیسے باپ اور بیٹے کے درمیان جو حقوق واجب ہوتے ہیں اسی طرح مالک اور غلام کے درمیان۔

۳۔ سیاست مدنیہ

وہ علم ہے جس میں ان امور کے احوال سے بحث کی جائے جو ایسی جماعت کے مصالح سے متعلق ہوں جو کسی شہر یا ملک میں مشترک ہوں جیسے رئیس اور مروس (ملازم، نوکر) کے درمیان حقوق، بادشاہ اور رعایا کے ایک دوسرے پر حقوق، اسی طرح شہریت کے حقوق اور مختلف سرکاری محکموں وغیرہ کی معلومات۔

نوٹ: ان تینوں کی وجوہ تسمیہ لفظوں ہی سے ظاہر ہے۔

وجه الاعراض عن بحث أقسام الحکمة

العملية والحكمة الرياضية

وقد ضرب الناس صفحا عن مزاولتها واعرضوا الا قليلا عن محاولتها فان الملة الحنيفية البيضاء والشرعية المصطفوية الغراء قد قضت الوطر عنها على وجه هوا تم

تفصيلاً والوحى الالهى الربانى قد اغنى عن اعمال الفكر الانسانى فيها بما هو اكثر نفعا واكبر تفصيلاً وكذا عن الحكمة الرياضية باقسامها الاربعة التى هى الحساب والهندسة والهيئة والموسيقى مع كثرة منافعها وفوائدها ووثاقه اصولها وقواعدها وكون اكثر مسائلها يقينية واكثر دلائلها قطعية لاتخمينية وذلك لابتنائها غالباً على التخيل فلما لم يكن لاعمال الفكر والروية فيها مدخل وسبيل بخلاف الحكمة الطبيعة والالهية اعرضوا عنها الا قليل وآثروهما بالتحصيل فنحن فى هذا المختصر بصدد الحكمة الطبيعة متوكلين على الله ونعم الوكيل.

حکمتِ عملیہ کی اقسام اور حکمتِ ریاضیہ سے احتراز کی وجہ

یہ عبارت سوال کا جواب ہے۔

سوال..... یہ ہے کہ جب علم حکمت کی چھ قسمیں ہیں تو ان میں سے ہر قسم سے بحث کی جانی چاہئے حالانکہ حکمتِ عملیہ مع اپنی تین قسموں کے بالکل متروک ہے اور حکمتِ نظریہ کی بھی دو قسموں سے بحث کی جاتی ہے یعنی حکمتِ طبعیہ اور حکمتِ الہیہ جبکہ تیسری قسم حکمتِ ریاضیہ مع اپنی چار اقسام (۱) علم ہیئت (۲) علم حساب (۳) علم ہندسہ (۴) علم موسیقی کے متروک ہے، حالانکہ اس کے فوائد زیادہ ہیں اور اس کے قواعد و اصول قابلِ اعتماد ہیں اور اس کے اکثر مسائل و دلائل قطعی ہیں نہ کہ تخمینی۔

جواب..... حکمتِ عملیہ سے بحث نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ شریعتِ محمدیہ علیہا وعلیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام نے حکمتِ عملیہ کی ہر قسم کے بارے میں علی وجہ الکمال بحث کی ہے اور وحی الہی ربانی نے اس قدر رہنمائی کی ہے کہ فکرِ انسانی کو اغیار سے بے نیاز کر دیا ہے۔

رہا یہ کہ حکمتِ ریاضیہ سے کیوں بحث نہیں کرتے تو اسکی وجہ یہ ہے کہ حکمتِ ریاضیہ کے مسائل کی بنیاد تحمیل پر ہے یعنی امور تحمیلیہ و موهومہ پر مبنی ہیں^(۱)۔ لأن فی الرياضی یحتاج إلى إعانة الوهم وإمداد الخيال وليس لأعمال الروية فيه كثير مدخل وهذا العذر يكتفى وجهاً للعدول والإعراض. ۱۲ كما فی الحاشیة

لہذا حکماء صرف حکمتِ طبعیہ اور حکمتِ الہیہ سے بحث کرتے ہیں مانتے فرمایا کہ ہم اس کتاب میں صرف حکمتِ طبعیہ سے بحث کریں گے۔

منوکلین، علی اللہ ونعم التوکلین۔

(۱) یہ صورتحال قدیم فلسفہ کے لحاظ سے تھی، جبکہ جدید فلاسفہ نے ریاضی اور اس کی شاخوں پر تجرباتی طور پر بہت اضافہ کیا ہے، اور عصر حاضر میں سائنسی ایجادات کا مدار بڑی حد تک ریاضی کا شعبہ ہے، چنانچہ کیلکولیٹر، کمپیوٹر اور جدید طبی آلات وغیرہ اسی کا نتیجہ ہیں۔ ۱۲

کتاب کے مندرجات کا اجمالی جائزہ

اعلم ان فی هذه الرسالة مقدمة وثلاثة فنون مقدمة قد عرفت تعريف الحکمة الطبیعة وهی انها علم باحوال امور تفتقر فی الوجودین الى المادة وموضوعها الجسم الطبیعی من حیث انه صالح للحركة والسكون أو من حیث اشتماله علی قوة التغير أو من حیث انه ذو مادة أو من حیث انه ذو طبیعة.

[اعلم] مصنف نے اپنی کتاب کا اجمالی تعارف کراتے ہوئے فرمایا کہ یہ رسالہ جو حکمت طبعیہ کے مباحث سے متعلق ہے، ایک مقدمہ اور تین فنون پر مشتمل ہے مقدمہ تو حکمت طبعیہ کی تعریف کے بیان میں ہے، فن اول اجسام (فلکیات و غرضیات) کے عوارض ذاتیہ کے بیان میں ہے، فن ثانی فلکیات، اور فن ثالث غرضیات کے بیان میں ہے۔

مقدمہ..... تعریف حکمت طبعیہ

ما قبل میں معلوم ہو چکا کہ حکمت طبعیہ ایسے امور کے احوال کے جاننے کا نام ہے جو اپنے وجود ذاتی اور وجود خارجی دونوں میں مادے کے محتاج ہوں۔ جیسے انسان و حیوان

حکمت طبعیہ کا موضوع

حکمت طبعیہ کا موضوع جسم طبعی ہے لیکن مطلقاً نہیں، بلکہ ان چار حیثیات کے ساتھ:

(۱)..... اس حیثیت سے کہ وہ صالح للحركة والسكون ہے۔

(۲)..... یا اس حیثیت سے کہ وہ قوت التغير پر مشتمل ہے۔

(۳)..... یا اس حیثیت سے کہ وہ ذو مادة ہے۔

(۴)..... یا اس حیثیت سے کہ وہ ذو طبیعت ہے۔

جسم کو طبعی کی قید کے ساتھ مقید کرنے کی وجہ

وانما قیدنا الجسم بالطبیعی لان الجسم یطلق بالاشتراك على معین الاول هذا الجوهر المحسوس المعلوم وجوده بالضرورة ویسمى بالجسم الطبعی لاشتماله على الطبیعة وستعرفها انشاء الله تعالى والثانی الكمیة الساریة فی الجسم الطبعی الممتدة فی الجهات الثلاث اعنی الطول والعرض والعمق ویسمى بالجسم التعلیمی لكونه موضوعاً للحکمة التعلیمیة اعنی الحکمة الریاضیة.

رہی یہ بات کہ جسم کو طبعی کی قید کے ساتھ کیوں مقید کیا، مصنفؒ نے [۱] سے اس کی وجہ بیان فرمائی اور وہ یہ کہ لفظ جسم کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے، ایک تو اس جو ہر پر ہوتا ہے جو ہمیں محسوس ہوتا ہو اور اس کا وجود بدلہٴ معلوم ہو اس جو ہر کو جسم طبعی کہتے ہیں کیونکہ یہ طبیعت پر مشتمل ہوتا ہے جیسا کہ آگے بیان کیا جائیگا۔ یا اس لئے طبعی کہتے ہیں کہ یہ ذو طبیعت ہوتا ہے جس سے آثار صادر ہوتے ہیں۔

(۲) لفظ جسم کا اطلاق اس کیت پر بھی ہوتا ہے جو جسم طبعی میں سرایت کئے ہوئے ہے اور جہات ثلاثہ (طول، عرض، عمق) میں متحد ہے اس کیت کو جسم تعلیمی کہا جاتا ہے کیونکہ یہ حکمت تعلیمیہ (ریاضیہ) کا موضوع ہے، چونکہ علم ریاضی سے متقدمین اپنے بچوں کی تعلیم شروع کرتے تھے، اس لئے حکمت ریاضیہ کو حکمت تعلیمیہ کہا جاتا ہے۔

۱: فلاسفہ کے خیال میں طبیعت اس قوت کا نام ہے جو شعور و احساس سے خالی بالذات ساکن لیکن حرکت کیلئے مبداء ہے، اور جسم کو طبعی اس لئے کہتے ہیں کہ وہ اس قوت کا محل ہوتا ہے۔

۲: فائدہ: حسب بیان شارح میبذی جسم کا اطلاق جسم طبعی اور جسم تعلیمی دونوں پر ہوتا ہے، اس میں تین احتمالات ہیں: اول یہ ہے کہ جسم طبعی پر حقیقۃً اطلاق ہو اور تعلیمی پر مجازاً ہو۔ ثانی یہ ہے کہ لفظ جسم دونوں میں مشترک لفظی ہو۔ ثالث یہ ہے کہ مشترک معنوی ہو، یعنی ایک معنی کلی کیلئے موضوع ہو اور یہ دونوں اس کے فرد ہوں، پہلا احتمال رائج ہے۔ ۱۲

جسم طبعی اور جسم تعلیمی میں فرق

والدی يدل على تغاير المعنيين انك إذا اخذت شمعتاً بعينها وشكلتها باشكال مختلفة بان جعلتها تارة كرة وتارة مكعباً وتارة اسطوانة مثلاً فالجسم الطبعی باق بعينه وقد تغيرت كميته السارية في جهاته تغيرات شتى او اخذت ماء بعينه فجعلته تارة في كوز وتارة في قصعة وتارة في اناء آخر فالماء وهو الجسم الطبعی باق بعينه وقد تغيرت كمية السارية في جهاته على حسب تبدل ظروفه وغير المتبدل غير المتبدل فالجسم الطبعی غير الجسم التعليمی.

اس عبارت میں مصنفؒ نے جسم طبعی اور جسم تعلیمی کے درمیان فرق بیان کیا ہے اس فرق کو دو مثالوں سے واضح فرمایا:

پہلی مثال..... یہ ہے کہ آپ موم لے لیں اور اس سے مختلف شکلیں بنائیں کبھی مثلث کی شکل، کبھی مربع کی شکل، کبھی کرہ، مکعب، ستون وغیرہ، جب آپ اس موم سے ایک شکل بنائیں گے تو اس موم کے واسطے مخصوص نہایات و ابعاد حاصل ہوں گے جب آپ اسی موم کو دوسری شکل دیتے ہیں تو اس موم کے پہلے والے نہایات و ابعاد ختم ہو جاتے ہیں اور نئے نہایات و ابعاد حاصل ہوتے ہیں۔

لیکن ان تمام مراحل میں موم کی ذات بالکل صحیح و سالم قائم ہے، لیکن نہایات و ابعاد تبدیل ہو رہے ہیں تو جو چیز قائم ہے، وہ جسم طبعی ہے اور جو کیت جسم طبعی کی جہات میں سرایت کئے ہوئے ہے اس میں تغیرات پیدا ہوئے ہیں، اس کیت ہی کو جسم تعلیمی کہتے ہیں۔

حاصل یہ نکلا کہ جسم طبعی ہر صورت میں قائم رہتا ہے جبکہ جسم تعلیمی بدلتا رہتا ہے۔

دوسری مثال..... پانی کی دی، مثلاً پانی کو اؤلا گلاس میں ڈال دیں تو اس کی شکل مخصوص طولانی ہوگی، پھر اسی پانی کو پیالہ میں ڈال دیں تو اس پانی کو مخصوص شکل حاصل

ہوگی، پھر اس پانی کو پلیٹ میں ڈال دیں یا بوتل میں ڈال دیں تو اسے مخصوص شکل عارض ہوگی، ان تمام صورتوں میں پانی اپنی حقیقت پر باقی رہتا ہے جبکہ اس کے اطراف و نہایات جس میں کیت سرایت کئے ہوئے ہے، بدلتے رہتے ہیں جس کی وجہ سے کیت بھی بدلتی رہتی ہے پانی جو غیر متبدل ہے جسم طبعی ہے اور اس کی کیت جو متبدل ہے جسم تعلیمی ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ غیر متبدل، متبدل کا غیر ہوا کرتا ہے لہذا جسم طبعی بھی جسم تعلیمی کا غیر ہے۔
لہذا جسم کے دونوں معنوں کے درمیان فرق واضح ہو گیا۔
یہ فرق بھی قابل تا مل ہے کہ جسم طبعی جو ہر اور جسم تعلیمی عرض ہے اور جسم طبعی قابل لا بعاد الشائے بالواسطہ اور تعلیمی بلا واسطہ ہے۔

جواب سوال

ولما كان موضوع هذا العلم هو الجسم الطبيعي بالحيثيات التي ذكرنا وقد تحقق في فن البرهان ان الموضوع واجزائه التي يتالف هو منها وتحقيق حقيقته يكون مفروغا عنها في العلم فتحقيق ماهية الجسم انه هل هو مركب من الاجزاء التي لا تتجزى او هو مركب من المادة والصورة او هو جوهر بسيط متصل في نفسه او هو مركب من جوهر وعرض هو المقدار ليس من مسائل الحكمة الطبيعية وانما هو من مسائل الحكمة الالهية كما سندكر انشاء الله تعالى ولكن قد جرت العادة بذكر هذه المسائل في فواتح الحكمة الطبيعية لتوقف اكثر مسائلها على تلك المسائل فلا يستيقن اكثر مسائل هذا العلم حق الاستيقان مالم يحقق حقيقة الجسم الطبعي فلا جرم قدمنا تحقيق حقيقته على البحث عن عوارض الذاتية والاحوال المنسوبة اليه ليكون المتعلم على بصيرة و يقين و

عقدنا لبيانہ فصولاً .

سوال و جواب

اس عبارت میں ایک سوال اور اس کا جواب بیان فرمایا ہے سوال یہ ہے کہ حکمت طبعیہ کا موضوع جسم طبعی ہے ان چار حیثیات کے ساتھ جنہیں ذکر کر دیا گیا، اور ہر علم میں موضوع کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے نہ کہ اس کی ذات اور ماہیت و حقیقت سے، اس اصول کا تقاضا تو یہ تھا کہ حکمت طبعیہ میں بھی جسم طبعی کی حقیقت اور ذات سے بحث نہ کی جائے بلکہ عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے حالانکہ آپ جسم طبعی کی حقیقت سے بحث کرتے ہیں کہ آیا جسم طبعی اجزاء لا تجزی سے مرکب ہے یا مادہ اور صورت سے، یا جو ہر بسیط متصل فی نفسہ، یا جو ہر اور عرض (مقدار) سے مرکب ہے، جسم طبعی کی حقیقت کی تحقیق کرنا حکمت طبعیہ کے مسائل میں سے نہیں بلکہ حکمت الہیہ کے مسائل میں سے ہے (جیسا کہ آگے اس کی وجہ بیان کی جائے گی)۔

لہذا اس بحث کو حکمت طبعیہ میں ذکر کرنا اشتغال بمالایعنی ہے۔

جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ جسم طبعی کی حقیقت سے بحث کرنا اگرچہ حکمت الہیہ کی مباحث میں سے ہے لیکن حکماء کی یہ عادت جاری ہے کہ وہ حکمت طبعیہ کے مسائل کے آغاز میں جسم طبعی کی ذات کے مسائل ذکر کرتے ہیں کیونکہ حکمت طبعیہ کے اکثر مسائل جسم طبعی کی حقیقت کے مسائل پر موقوف ہیں لہذا حکمت طبعیہ کے مسائل کا بصیرت اور یقین کے ساتھ حصول جسم طبعی کی ذات کے متعلق مسائل و مباحث سے ہوگا۔

فصل فی تعریف الجسم الطبيعي

مع فوائد القيود

فصل فی تعریف الجسم الطبيعي و بیان المذاهب فيه قد عرف الجسم الطبيعي بانه هو الجوهر الطويل العريض العميق بمعنى انه جوهر يمكن ان يفرض فيه بعد كيف شئت وهو الطول ثم بعد آخر مقاطع له على زوايا قوائم وهو العرض ثم بعد آخر مقاطع للبعدين على قوائم وهو العمق فالجوهـر جنس وما بعده كالفصل والمراد بالامكان وهو الامكان الذاتي بحسب نفس الجسمية وبالفرض التجويز العقلي المطابق للواقع لا التقدير حتى ينتقض التعريف بالمجردات فان فرض الابعاد فيه من قبيل فرض المستحيلات وقيد التقاطع على القوائم ليس احترازاً بل ايفاء لتمام الحد.

یہ فصل جسم طبعی کی تعریف اور اس کے متعلق مذاہب کے بیان میں ہے

”قد عرف الجسم الطبيعي بانه جوهر طويل عريض عميق“ الخ
یعنی جسم طبعی وہ جوہر ہے جو ابعاد (جہات) ثلاثہ میں تقسیم کو قبول کرے۔ ابعاد ثلاثہ سے مراد طول، عرض اور عمق ہے۔

تنبیہ:

واضح رہے کہ حکماء نے تصریح کی ہے کہ قائل للابعاد الثلاثہ بالذات جسم تعلیمی ہے اور اس کے واسطے سے جسم انقسام کو قبول کرتا ہے۔

توضیح

جسم طبعی کی جو تعریف کی گئی ہے اس میں یہ بات واضح رہے کہ یہ جسم طبعی کی تعریف نہیں بلکہ اس کے جز (صورت جسمیہ) کی تعریف ہے، یہی وجہ ہے کہ شارح میبذی نے اثبات یہوولی کی فصل میں تصریح کی ہے کہ ”لأنها هي الجوهر الممتد إلى الجهات الثلاث“۔ جس سے معلوم ہوا کہ تعریف مذکور صورت جسمیہ کی تعریف ہے، ماقن نے تسمیۃ الکفل باسم الجزء کے طور پر مسامحہ اسے جسم طبعی کی تعریف قرار دیا اسی لئے صاحب میبذی نے اس کو ذکر کرتے ہوئے ”عرفہ“ کی بجائے ”ذکرہ“ فرمایا۔

اس تعریف کو شروع میں محض امتیاز کیلئے لائے، یہ اعتماد کرتے ہوئے کہ جب اثبات یہوولی کا بیان ہو جائیگا تو خود ہی معلوم ہو جائے گا کہ جسم اس کو کہتے ہیں، جو دو جز جوہری (یہوولی و صورت جسمیہ) سے مرکب ہوتا ہے، جن میں سے ایک حال اور دوسرا محل ہے۔

معصنف نے جسم طبعی کی تعریف کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ جسم طبعی اس جوہر کو کہتے ہیں جس میں ابعاد ثلاثہ (طول، عرض، عمق) میں سے جس بعد کو فرض کرنا چاہیں، فرض کر سکیں۔ (تینوں بعد جسم ہی میں فرض کیے جاسکتے ہیں، ورنہ خط جوہری میں ایک (طول) اور سطح جوہری میں دو (طول و عرض) فرض کیے جاسکتے ہیں)، البتہ سب سے پہلے بعد طول فرض کیا جائیگا، اس کے بعد دوسرا بعد (عرض) فرض کیا جاسکتا ہے، جو طول کے وسط کو کاٹتا ہوا جائیگا جس سے چار زاویہ قائمہ پیدا ہونگے، بعد تیسرا بعد (عمق) فرض کر سکتے ہیں جو پہلے دونوں بعدوں کے لئے مقاطع ہوگا اور اس سے آٹھ زاویہ قائمہ پیدا ہونگے۔ ۱۔

۱۔ (زاویا زاویہ کی جمع ہے، دو خط کے احاطہ غیر تامہ کی وجہ سے جو بیعت حاصل ہوتی ہے، اس کو زاویہ کہتے ہیں، اس زاویہ کی تین قسمیں ہیں: (۱) قائمہ (۲) حادہ (۳) منفرجہ۔

جب ایک خط کے وسط پر دوسرا خط اس طرح ملاتی ہو کہ دو زاویہ برابر حاصل ہوں تو دونوں زاویہ قائمہ ہونگے اور اگر خط ملاتی سیدھا نہ ہو، بلکہ کسی طرف مائل ہو تو ایک چھوٹا زاویہ اور ایک بڑا زاویہ حاصل ہوگا۔ (جاری ہے)

جسم طبعی کی تعریف میں ”امکان“ اور ”فرض“ کی وضاحت

جسم طبعی کی تعریف میں دو لفظ استعمال کئے گئے ”یکمکن“ اور ”أن يفرض“۔ چنانچہ مصنفؒ نے ان دونوں کی وضاحت فرمائی کہ امکان سے مراد ہے، امکان ذاتی نفس جسمیت کے اعتبار سے۔ یعنی نفس جسم میں ہر بعد فرض کیا جاسکتا ہے قطع نظر عوارض خارجہ کے۔ ”یفرض“ فرض سے کون سے معنی مراد ہیں اس کے بیان سے پہلے تمہیداً سمجھیں کہ فرض کی دو قسمیں ہیں:

(۱)..... فرض تقدیری (۲)..... فرض تجویزی

(۱)..... فرض تقدیری کہتے ہیں ”تقدیر العقل“ کو، خواہ واقع اور نفس لا مر میں ہو یا نہ ہو جیسے السماء تحتنا والأرض فوقنا یعنی عقل کا کسی چیز کو مان لینا، یہ قضیہ شرطیہ کے مقدم میں ہوا کرتا ہے اور محالات میں پایا جاتا ہے مبالغاً مختصر ڈھکوسلہ جیسے شریک باری کو فرض کرنا۔

(۲)..... فرض تجویزی کہتے ہیں ”تجویز العقل“ کو یعنی عقل کا کسی چیز کو جائز قرار دینا۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) چھوٹے زاویہ کو حاذہ اور بڑے کو منفرجہ کہتے ہیں۔

(۲) جسم میں جو خط پہلے فرض کیا جائے اس کو طول کہتے ہیں اور اس کے وسط کو کاٹتا ہوا دوسرا خط فرض کیا جائے، اس کو عرض کہتے ہیں، ان دونوں کے تقاطع سے چار زاویہ قائمہ حاصل ہو جائیں گے، ہر ایک زاویہ نصف طول اور نصف عرض کے ملاتی ہونے سے حاصل ہوگا، اور اس جسم میں تیسرا خط بھی فرض کر سکتے ہیں، اس طرح پرکہ وہ دونوں خطوں (طول و عرض) کو کاٹتا ہوا، دوسری جانب نکل جائے اور اس کے تقاطع سے بھی زاویہ قائمہ حاصل ہوں، اس تیسرے خط کو ”عمق“ کہتے ہیں، اس کے تقاطع سے آٹھ زاویہ قائمہ حاصل ہوتے ہیں، کیونکہ جب طول و عرض دونوں کو اس طرح پر قطع کرے گا کہ زاویہ قائمہ حاصل ہو، تو طول کو قطع کرنے سے چار زاویہ حاصل ہونگے اور عرض کو قطع کرنے سے چار زاویہ حاصل ہونگے یعنی طول و عمق کے اتصاف سے چار زاویہ اور عرض و عمق کے اتصاف سے چار زاویہ تو تینوں خطوط کے تقاطع سے کل بارہ زاویہ حاصل ہوتے ہیں۔

جسم کی تعریف: اس تفصیل کی روشنی میں بعض لوگوں نے جسم کی تعریف یہ کی ہے کہ جسم اس جو ہر کو کہتے ہیں جس میں تین ابعاد متقاطعہ فرض کرنا اس طرح ممکن ہو کہ جن کے تقاطع سے بارہ زاویہ حاصل

یہ محالات میں جاری نہیں ہوتا، اس کو صاحب کتاب نے فرمایا ”المطابق للواقع“، یعنی ایسا فرض جو واقع کے مطابق ہو، یہ وہی فرض ہے جس کی جزئی حقیقی کی تعریف میں نفی کی گئی ہے۔ ”امتنع فرض صدقہ علی کثیرین“، یعنی کثیرین پر صادق آنے کو فرض کرنا یعنی جائز قرار دینا ممتنع ہو۔

مصنفؒ نے فرمایا کہ فرض سے مراد یہاں فرض تجویزی ہے یہ وضاحت اس لئے کی کہ کوئی مجردات کے ذریعے جسم طبعی کی تعریف پر نقض وارد نہ کرے، اس لئے کہ اگر فرض کو عام رکھیں تو اعتراض ہوتا ہے کہ جسم طبعی کی تعریف مجردات پر صادق آتی ہے کیونکہ ہم فرض کرتے ہیں کہ وہ بھی جہات ثلاثہ میں متحد ہے اگرچہ حقیقت یہ محال ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ فرض سے مطلق فرض مراد نہیں بلکہ فرض سے مراد تجویز العقل ہے یعنی فرض تجویزی ہے جبکہ مجردات میں فرض تقدیری ہے۔

فوائد قيود..... (هو الجوهر الطويل العريض العميق)

یعنی ”جو ہر قابل لاناقسام فی الابعاد الثلاثہ“۔ اس تعریف میں جنس و فصول ہیں۔
[جو ہر] جنس ہے جو کہ مجردات، اجزاء لا تجزئ، خط جوہری اور سطح جوہری سب کو شامل

ہے۔

قابل لاناقسام فی الابعاد الثلاثہ فصل ہے جس کے ذریعے مجردات اور اجزاء لا تجزئ خارج ہو گئے اس لئے کہ یہ تقسیم کو قبول نہیں کرتے اور ابعاد ثلاثہ کے ذریعے خط جوہری اور سطح جوہری بھی خارج ہو گئے اس لئے کہ خط جوہری صرف طول میں تقسیم کو قبول کرتا ہے جبکہ سطح جوہری صرف دو جہتوں (طول و عرض) میں تقسیم کو قبول کرتی ہے۔

آخر میں فرمایا تھا [مقاطع علی زوايا قوائم] تقاطع کی یہ قید احترازی نہیں بلکہ بیان واقع اور تمام حد کے واسطے ہے۔

أقسام جسم طبعي (مركب ومفرد) اور جسم مفرد کے متعلق مذاہب اربعہ
ثم الجسم اما مركب من اجسام مختلفة الطباع
كالحيوان أو متفقة الطباع كالجسم المركب من جزئين من
الارض متما سين واما مفرد ليس مركبا من الاجسام والجسم
المفرد قابل للتجزى والانقسام الى اجزاء مقدارية البتة بنحو
من انحاء القسمة التي تعرفها عنقريب فاما ان تكون اجزائه
الممكنة فيه حاصلة موجودة بالفعل أو تكون موجودة بالقوة
على التقديرين فاما ان تكون تلك الاجزاء متناهية أو غير
متناهية فهذه اربعة مذاهب: الاول ان جميع الاجزاء الممكنة
في الجسم متناهية موجودة فيه بالفعل وعلى هذا يكون الجسم
مؤلfa من اجزاء موجودة لا تتجزى غير قابلة لنحو من انحاء
القسمة لانها لو كانت قابلة لنحو من انحاء القسمة كانت
اجساماً فلا يكون المؤلف منها جسماً مفرداً وقد كان الكلام
في الجسم المفرد هذا خلف وهذا مذهب جمهور المتكلمين
الثاني ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم متناهية موجودة
فيه بالقوة وعلى هذا يكون الجسم متصلاً ليس فيه جزء بالفعل
لكنه قابل للقسمة والتحليل الى أجزاء لا تتجزى ولا تقبل
الانقسام وهذا مذهب عبد الكريم الشهرستاني صاحب كتاب
الملل والنحل الثالث ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم
غير متناهية موجودة فيه بالفعل وعلى هذا يكون كل جسم
مشتملاً بالفعل على اجزاء لا تنهاى بالفعل وهذا مذهب النظام
من المعتزلة وبعض الاقدمين من اليونانيين الرابع ان جميع

الاجزاء الممكنة في الجسم غير متناهية موجودة فيه بالقوة فالجسم متصل بالفعل ليس فيه جزء ومفصل كما هو عند الحس لكنه قابل للقسمة الى النصف ونصف النصف ونصف نصف النصف مثلاً وهكذا الى غير النهاية فلا تنتهي قسمته الى حد لا يمكن بعده وهذا مذهب الحكماء المشائين والاشراقيين والمحققين من المتكلمين وهو الحق.

جسم طبعی کی اقسام اور جسم مفرد کے متعلق چار مذاہب
جسم طبعی کی دو قسمیں ہیں:

(۱)..... جسم مرکب، (۲)..... جسم مفرد۔

پھر جسم مفرد کے بارے میں چار مذاہب بیان فرمائیں گے جن میں چوتھا مذاہب ان کے نزدیک حق ہے اور باقی تین مذاہب کے ابطال پر دلیل قائم کریں گے۔
جسم طبعی کی دو قسمیں ہیں: (۱) جسم مرکب، (۲) جسم مفرد۔

جسم مرکب

جسم مرکب سے مراد وہ جسم ہے جو اجسام سے ملکر بنے پھر اس جسم مرکب کی دو قسمیں ہیں:

(۱) پہلی قسم یہ ہے کہ جسم مرکب جن اجسام سے ملکر بنا ہے وہ مختلف الطباع والحقیقہ ہیں۔ جیسے حیوان، انسان، کہ یہ اجسام اربعہ سے مرکب ہے، جو کہ مختلف الطباع ہیں یعنی آب و خاک، باد (ہوا) و نار۔ ان میں سے ہر ایک کی حقیقت ایک دوسرے سے مختلف ہے۔

(۲) دوسری قسم یہ ہے کہ جسم مرکب جن اجسام سے ملکر بنے وہ سب حقیقۃ الطباع ہوں، جیسے وہ جسم مرکب جو زمین کے دو جزوں سے ملکر بنے جو آپس میں ایک دوسرے کو

چھوڑے ہوں۔ لهذا التمثيل أولى من التمثيل بالسيرير كما هو المشهور لأن السيرير ليس مركباً من أجسام متشابهة الطباع. ۱۲

جسم مفرد

جسم مفرد سے مراد وہ جسم ہے جو اجسام سے مرکب نہ ہو بلکہ اجزاء سے مرکب ہو اور وہ جسم اجزاء مقداریہ^۱ کی طرف قابل للتجزی والا انقسام ہوا کرتا ہے، ان تقسیمات اربعہ میں سے کسی بھی تقسیم کے ذریعے جن کا تذکرہ آگے آ رہا ہے۔ جیسے گلاس، قلم، وغیرہ۔

جسم مفرد کے متعلق چار مذاہب

جسم مفرد میں پائے جانے والے اجزاء دو حال سے خالی نہیں یا بالفعل پائے جائیں گے یا بالقوہ پائے جائیں گے ہر تقدیر پر یا تو وہ اجزاء متناہی ہوں گے یا غیر متناہی ہوں گے اس طرح یہ کل چار صورتیں ہو گئیں، والی کل واحد ذہب ذاہب۔ لہذا کل چار مذاہب وجود میں آ گئے:

- (۱)..... جمہور متکلمین کا مذہب۔
- (۲)..... عبدالکریم شہرستانی کا مذہب۔
- (۳)..... نظام معزلی اور بعض متقدمین یونانیین کا مذہب۔
- (۴)..... حکماء مشابہین و اشراقیین و محققین متکلمین کا مذہب۔

۱..... تعریف جزء مقداری: وہ اجزاء جو ایک دوسرے سے وضع میں متباہن ہوں، اس تعریف کی بناء پر اجسام عنصریہ کے اجزاء یعنی عناصر اجزائے مقداریہ نہیں ہونگے، کیونکہ وہ وضع میں ممتاز اور متباہن نہیں ہوتے۔ تحقیق ۱۲

پہلا مذہب

جسم مفرد کے تمام اجزاء متناہی اور بالفعل ہیں اس مذہب کے مطابق جسم اجزاء لا تجزی سے مرکب ہوگا یعنی ایسے اجزاء سے مرکب ہوگا جو کسی بھی قسم کی تقسیم کو قبول نہیں کریں گے اس لئے کہ اگر وہ (اجزاء) کسی بھی قسم کی تقسیم کو قبول کرنے والے ہوں تو وہ اجزاء اجسام بن جائیں گے لہذا ان سے بننے والا جسم مفرد نہ ہوگا بلکہ مرکب ہوگا اور یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ ہماری گفتگو جسم مفرد کے بارے میں چل رہی ہے۔ یہ جمہور متکلمین کا مذہب ہے۔

دوسرا مذہب

جسم مفرد کے تمام اجزاء متناہی اور بالقوہ ہیں اس مذہب کے مطابق جسم متصل ہوگا کیونکہ اس میں بالفعل کوئی جز نہیں پایا گیا البتہ وہ جسم اجزاء لا تجزی کی طرف تقسیم و تحلیل کے قابل ہوگا یعنی اگر تقسیم کرنا چاہیں تو کر سکتے ہیں ان دونوں مذاہب میں فرق یہ ہوا کہ پہلے مذہب کے مطابق جسم اجزاء لا تجزی بالفعل سے مرکب ہوتا ہے اور دوسرے مذہب کے مطابق جسم اجزاء لا تجزی بالقوہ سے مرکب ہے۔ یہ عبد الکریم شہرستانی (صاحب کتاب الملل والنحل) کا مذہب ہے۔

تیسرا مذہب

جسم مفرد کے تمام اجزاء غیر متناہی اور بالفعل ہیں اس مذہب کے مطابق ہر جسم

۱: تعریف الجزء الذی لا یتجزی ویقال له الجوهر الفرد أيضاً وهو جوهر ذو وضع لا یقبل القسمة مطلقاً لا قطعاً ولا کسراً ولا وهماً ولا فرضاً..... جزء لا تجزی وہ جو ہر ہے جو قابل اشارہ حیہ اور متخیز بالذات ہو اور کسی بھی طرح کی تقسیم قبول نہ کرے۔ جوہر کی قید سے نقطہ، خط عرضی، سطح عرضی اور جسم تعلیمی خارج ہو جائیں گے، کیونکہ یہ اعراض ہیں ذو وضع کا معنی قابل اشارہ حیہ اور متخیز بالذات کے ہیں، اس کے ذریعہ مجردات خارج ہو جائیں گے، کیونکہ وہ قابل اشارہ حیہ اور متخیز بالذات نہیں، لا یقبل القسمة سے جسم طبعی خارج، کیونکہ وہ انقسام کو قبول کرتا ہے، مطلقاً سے خط جوہری سطح جوہری خارج ہو جائیں گے۔ ۱۲

بالفعل اجزاء غیر متناہیہ پر مشتمل ہوگا یعنی ہر جسم میں اجزاء غیر متناہیہ بالفعل موجود ہیں۔ یہ نظام معتزلی اور بعض متقدمین یونانین کا مذہب ہے۔

ان تین مذاہب میں اجزاء غیر متجزیہ سے ترکیب جسم ہے، جب جزء لاجتزی کا ابطال ہوگا تو مذاہب ثلاثہ کا بھی ابطال ہو جائیگا۔

چوتھا مذہب

جسم مفرد کے تمام اجزاء غیر متناہی اور بالقوہ ہیں اس مذہب کے مطابق جسم بالفعل متصل ہوگا، اس میں بالفعل کوئی جزء اور کوئی جوڑ نہیں ہوگا کما ہو عند الحس، یعنی جیسے ظاہری نظر میں متصل نظر آتا ہے لیکن وہ جسم نصف اور نصف النصف اور نصف نصف النصف کی طرف تقسیم کے قابل ہوگا اور تقسیم کا یہ سلسلہ کسی حد پر جا کر منتہی نہیں ہوگا اور یہی مذہب حق ہے جو حکماء مشائیین و اشراقیین و محققین متکلمین کا مذہب ہے۔

فائدہ

اسلام میں ان مذاہب اربعہ کی کوئی صراحت نہیں، البتہ حجۃ الاسلام حضرت مولانا قاسم نانوتویؒ سے پوچھا گیا کہ جزء لاجتزی کا وجود ہے یا نہیں تو آپ نے فرمایا کہ جزء لاجتزی کا وجود ہے اور استدلال میں یہ آیت تلاوت فرمائی ”وَمَزَقْنَهُمْ كُلَّ مَمْزُوقٍ“ یعنی ہم انہیں خوب ریزہ ریزہ کر دیں گے یعنی مکمل ریزہ ریزہ کر دیں گے گویا اس کے بعد انہیں مزید ریزہ ریزہ نہیں کیا جاسکے گا ورنہ ”کُلَّ مَمْزُوقٍ“ صادق نہ ہوگا، کیونکہ یہ اسوقت صادق آتا ہے جب ایسے ریزے ہو جائیں جو مزید ”تمزیق“ کو قبول نہ کریں تو اس آیت سے اشارۃً جزء لاجتزی کا وجود ثابت ہوتا ہے۔

مذاہب ثلاثہ کے بطلان پر پہلی دلیل

والمذاهب الثلاثة الاول باطله اما المذهب الاول فلان

الجسم لو كان مؤلفاً من اجزاء لا تتجزى فاما ان تتلاقى تلك الاجزاء اولا تتلاقى وعلى الثانى فلا يتصور تالف الجسم منها وعلى الاول فاما ان تتلاقى تلك الاجزاء بالاسراى تتداخل حتى يكون مكان جميع الاجزاء وحيزها حيز جزء واحد منها فلا يحصل منها حجم فلا يتالف منها جسم أو تتلاقى تلك الاجزاء لا بالاسر بل اما ان تتماس تلك الاجزاء أو يتداخل بعض جزء واحد ولا يتداخل بعضه فيكون للجزء الواحد جزان مداخل وغير مداخل أو طرفان باحدهما يماس جزء وبالاخر يماس جزء آخر ا و يكون فارغا لا يماس فيكون الجزء الذى فرض لا يتجزى قابلا للقسمة ولو وهما فلا يكون جزء لا يتجزى اصلا هف .

مصنف نے پہلے تین مذاہب کو باطل قرار دیا۔

مذہب اول کا بطلان

مذہب اول کے بطلان کو تین مختلف انداز میں بیان کیا اور یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ تین دلائل کے ذریعے باطل قرار دیا:

پہلی دلیل

جسم اگر اجزاء لا تجزى سے مرکب ہو تو دو حال سے خالی نہیں اس کے اجزاء ایک دوسرے کے ساتھ ملائی ہوں گے یا ملائی نہیں ہوں گے دوسری شق باطل ہے اسلئے کہ اجزاء ملائی نہ ہوں تو ان سے جسم کا مرکب ہونا متصور نہیں ہو سکتا کیونکہ انفصال کے ہوتے ہوئے اتصال نہیں پایا جاسکتا، لہذا پہلی شق متعین ہو گئی کہ اجزاء ایک دوسرے کے ساتھ ملائی ہوں گے۔

اب یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ اجزاء بالاسر (تداخل) یعنی تمام اجزاء ایک دوسرے سے ملاتی ہوں گے یا لا بالاسر ملاتی ہوں گے پہلی شق کہ تمام اجزاء بالاسر ملاتی یعنی متداخل ہوں، باطل ہے اس لئے کہ متداخل ہونے کی صورت میں تمام اجزاء کا مکان و چیز جزء واحد کا چیز ہو جائیگا جس کی وجہ سے حجم حاصل نہیں ہوگا، جب حجم حاصل نہیں ہوگا تو ترکیب بھی نہیں ہوگی کیونکہ جسم کی ترکیب حجم سے ہوتی ہے۔

دوسری شق: اجزاء ملاتی ہوں لا بالاسر (یعنی تمام اجزاء ایک دوسرے سے ملاتی نہ ہوں) یہ بھی دو حال سے خالی نہیں وہ اجزاء ایک دوسرے کو تماس (چھور ہے) ہوں گے یا ان میں سے کسی جزء واحد کا بعض متداخل ہوگا اور بعض متداخل نہیں ہوگا ان دونوں شقوں میں سے ہر ایک شق میں خرابی ہے، کیونکہ دونوں شقوں میں جزء لا تجزئ کا قائل تجزی ہونا لازم آتا ہے، تداخل کی تقدیر پر جزء واحد کے واسطے دو جزء پائے جائیں گے ایک جزء متداخل اور دوسرا جزء غیر متداخل اور تماس کی تقدیر پر جزء واحد کے واسطے دو طرفیں حاصل ہوں گی جن میں سے ایک طرف کے ذریعے ایک جزء کو چھور ہا ہوگا، اور دوسری طرف کے ذریعے دوسرے جزء کو چھور ہا ہوگا، یا دوسری طرف کے ذریعے کسی کو نہ چھوئے گا بلکہ فارغ ہوگا۔

بہر حال دونوں شقوں (تداخل یا تماس) میں اس جزء کا قائل للتقسیم (اگرچہ تقسیم وہی ہو) ہونا لازم آئیگا جس کو لا تجزئ فرض کیا تھا اور یہ خلاف مفروض ہے لہذا اس سے ثابت ہوا کہ ایسا کوئی جزء نہیں جو قائل للتقسیم نہ ہو لہذا جسم اجزاء لا تجزئ سے مرکب نہیں ہوگا۔

تداخل کا مطلب یہ ہے کہ ایک جزء دوسرے جزء میں اس طرح داخل ہو جائے کہ اشارہ حیہ اور حجم میں دونوں بالکل متحد ہو جائیں۔

دلیل وسط و طرف دوسری دلیل

وبعبارة اخرى لو فرضنا جزء بين جزئين فاما ان يكون الوسط حاجبا للطرفين عن التماس اولا فعلى الاول يكون للوسط طرفان باحدهما يماس احد الجزئين وبالاخر يماس الاخر فلا محالة يكون بين جهتيه امتداد قابل للقسمة ولو وهما وكذا يكون للجزئين الطرفين جهتان باحدهما يماس كل من ذينك الجزئين الوسط وبالاخرى يكون فارغاً من لقائه فيكونان منقسمين وعلى الثاني فاما ان يكون الوسط متداخلا في احد الطرفين أو في كليهما فلا يحصل منها حجم فلا يتالف منها جسم اولا يكون بين تلك الاجزاء ترتيب فلا يتصور منها تركيب.

مذہب اول کے بطلان پر دوسری دلیل

یہاں سے دوسری دلیل بیان فرما رہے ہیں جو ”وسط و طرف“ کے نام سے موسوم ہے۔ اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر یہ بات مان لی جائے کہ جسم اجزاء لائحہ جری سے مرکب ہے تو ہمارے لئے تین اجزاء لائحہ جری کا فرض کرنا ممکن ہوگا (تین اجزاء اس لئے فرض کئے کہ جسم طول، عرض، عمق میں منقسم ہے) جن میں سے ایک کو ہم دو جزوں کے درمیان فرض کریں گے درمیان والا جزء (وسط) دو حال سے خالی نہیں وہ جزء وسط طرفین کے درمیان تلاقی سے مانع ہوگا یا مانع نہیں ہوگا۔

پہلی شق

اگر جزء وسط طرفین کے درمیان تلاقی سے مانع ہو تو اس شق میں تینوں اجزاء کا منقسم ہونا لازم آتا ہے، اس طرح کہ جزء وسط کے واسطے دو طرفیں (کنارے) ہوں گی جن

میں سے ایک کے ذریعے وہ ایک جزء کو چھو رہا ہوگا اور دوسری طرف کے ذریعے دوسرے جزء کو چھو رہا ہوگا تو جزء وسط کے دونوں طرفوں (جہتوں) کے درمیان امتداد پایا جائیگا جو کہ قابل للتقسیم ہے اگرچہ وہ تقسیم وہی کے ساتھ ہی کیوں نہ ہو اسی طرح جزئین طرفین کے واسطے دو جہتیں ہوں گی، جن میں سے ایک کے ذریعے ان دونوں جڑوں میں سے ہر جزء جزء وسط کو چھو رہا ہوگا اور دوسری جہت کے ساتھ چھونے سے فارغ ہوگا لہذا یہ دونوں جزء بھی منقسم ہو جائیں گے اور یہ خلاف مفروض ہے اس لئے کہ ہم نے تو انہیں اجزائے لاتجزی فرض کیا ہے۔

دوسری شق

اگر دوسری شق ہو کہ وسط طرفین کی تلاقی سے مانع نہ ہو تو وہ اجزاء ثلاثہ دو حال سے خالی نہیں یا تو ان اجزاء کے درمیان ترتیب ہوگی یا ترتیب نہیں ہوگی، اگر ترتیب نہ ہو یہ باطل ہے اس لئے کہ اس صورت میں ترکیب متصور نہیں ہو سکتی حالانکہ ہم ترکیب جسم کے متعلق گفتگو کر رہے ہیں اگر ان اجزاء میں ترتیب ہو تو جزء وسط دو حال سے خالی نہیں، طرفین میں سے کسی ایک میں متداخل ہوگا یا دونوں میں متداخل ہوگا یہ دونوں صورتیں باطل ہیں اسلئے کہ اس صورت میں اجزاء سے حجم حاصل نہیں ہوگا اور جب حجم حاصل نہیں ہوگا تو ترکیب بھی نہیں ہوگی حالانکہ ہم ترکیب جسم سے بحث کر رہے ہیں۔

نیز اس صورت میں جزء وسط وسط نہیں رہے گا، کیونکہ وسط دو چیزوں کے درمیان فاصل کو کہتے ہیں اور طرفین طرف نہیں رہیں گے، کیونکہ طرف انتہی اشیاء کو کہتے ہیں، جب متداخل ہو جائیگا تو نہ کوئی فاصل ہوگا، اور نہ کوئی انتہی رہے گا اور یہ خلاف مفروض ہے۔

دلیل ملتی..... تیسری دلیل

وبعبارة اخرى لو فرضنا جزء علی ملتی جزئین فاما ان یکون علی احدهما فقط فلا یکون علی ملتا هما هف او علی

کلیہما کلا او بعضا فیلزم انقسام الجزء ولو وهما هف .

مذہب اول کے بطلان پر تیسری دلیل

یہاں سے مذہب اول کے بطلان کی تیسری دلیل بیان فرما رہے ہیں جسے دلیل ملتی کہا جاتا ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ جسم اگر اجزاء لا تجزی سے مرکب ہے تو ہم دو جزوں کے ملتی (ملنے کی جگہ) پر ایک جزء کو فرض کرتے ہیں تو وہ جزء دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ ان جزوں میں سے کسی ایک پر ہوگا یا دونوں پر ہوگا، پہلی شق باطل ہے اس لئے کہ اس صورت میں وہ ملتی پر ہی نہ ہوگا جو کہ خلاف مفروض ہے اگر دونوں جزوں کے اوپر ہو تو وہ دو حال سے خالی نہیں دونوں جزوں کے ملتی پر کل ہوگا یا بعضاً، یعنی دونوں کے مجموعے کے ساتھ متصل ہوگا یا دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ تھوڑا تھوڑا متصل ہوگا، یہ دونوں شقیں بھی باطل ہیں اس لئے کہ جزء ماعلیٰ الملتی کا منقسم ہونا لازم آتا ہے اگرچہ تقسیم وہی کے ساتھ ہی کیوں نہ ہو اور یہ خلاف مفروض ہے اسلئے کہ ہم نے ان اجزاء کو لا تجزی فرض کیا تھا۔

فقد تحقق ان قسمة الجسم لا تنتهی الی جزء لا یمکن انقسامه بوجه من وجوه القسمة وانه یمتھیل ان ینقسم الجسم الی ما لا ینقسم اصلا .

نتیجہ بطلان مذہب اول

مذکورہ تفصیل سے یہ بات واضح اور متحقق ہو گئی کہ جسم کی تقسیم کسی ایسے جزء پر جا کر منتهی نہیں ہوتی جس کا تقسیم کے کسی بھی طریقے کے ذریعے منقسم ہونا ممکن نہ ہو بلکہ جسم کے جتنے بھی اجزاء ہیں وہ لایہ تقسیم کو قبول کرتے ہیں۔

فتین بهذا بطلان المذهب الثانی ایضا .

مذہب ثانی کا بطلان

مصنف نے فرمایا کہ پہلے مذہب کے بطلان پر جو دلیل دی گئی اس کے ذریعے

مذہب ثانی کا بطلان بھی ظاہر ہو گیا اسلئے کہ پہلے مذہب کے مطابق جسم اجزاء لا تجزى بالفعل سے مرکب ہے اور مذہب ثانی کے مطابق جسم اجزاء لا تجزى بالقوة سے مرکب ہے لہذا جب جسم کا اجزاء لا تجزى بالفعل سے مرکب ہونا باطل ہو گیا تو بالقوة سے مرکب ہونا بھی باطل ہو گیا، کیونکہ دونوں میں ترکیب جسم جزء لا تجزى سے ہے، جس کا بطلان اولہ ثلاثہ سے کیا جا چکا، کما قال فی الهامش لأن صاحب هذا المذهب قائل بتأهي الأجزاء التحليلية للجسم وهو يؤل إلى تركيب الجسم من الأجزاء التي لا تجزى وقد تبين بطلانہ آنفاً ۱۲۔

بطلان مذہب ثالث

وأما المذهب الثالث فبطلانه ايضا تبين بهذا الدليل اذ لو كان الجسم مشتملا على اجزاء موجودة غير متناهية بالفعل فالجزء الواحد من تلك الاجزاء اما ان لا يمكن انقسامه اصلا فيكون جزء لا يتجزى وقد ظهر بطلانه او يمكن انقسامه فاما ان يكون الاجزاء التي يمكن انقسام ذلك الجزء اليها موجودة بالفعل فلا يكون ذلك الجزء المفروض جزء واحدا وقد كان الكلام فيه هف اولا يكون اجزاؤه التي يمكن انقسام ذلك الجزء الواحد اليها موجودة بالفعل بل بالقوة فلا يكون جميع اجزاء الجسم موجودة بالفعل لان تلك الاجزاء الموجودة بالقوة تكون اجزاء للجسم ايضا لانها اجزاء لجزئہ وجزء الجزء جزء فيبطل القول بان جميع اجزاء الجسم موجودة غير متناهية بالفعل وهو المطلوب.

مذہب ثالث کا بطلان

مذہب ثالث کا بطلان بھی اسی دلیل کے ذریعے سے واضح ہو گیا اس لئے کہ اگر جسم

اجزاء غیر متناہیہ بالفعل پر مشتمل ہوتو ان اجزاء میں سے ایک جزء دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ تقسیم کے طرق اربعہ میں سے کسی بھی طریقے سے تقسیم کو قبول نہیں کریگا یا کسی طریقے سے تقسیم کو قبول کریگا۔

پہلی شق باطل ہے اس لئے کہ اس صورت میں اس کا جزء لاسجری بننا لازم آئے گا جس کا بطلان پہلے بیان کیا جا چکا، دوسری شق متعین ہو گئی کہ تقسیم کو قبول کرے، پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ اجزاء جن کی طرف اس جزء کا منقسم ہونا ممکن ہے بالفعل موجود ہوں گے یا بالقوہ موجود ہوں گے اگر یہ اجزاء بالفعل موجود ہوں تو جزء مفروض جزء واحد نہ رہیگا اس لئے کہ اس کے لئے مزید اجزاء حاصل ہیں جبکہ کلام جزء واحد کے بارے میں ہے۔

یادہ اجزاء جن کی طرف اس جزء کا تقسیم ہونا ممکن ہے وہ بالقوہ موجود ہوں گے، تو اس صورت میں جسم کے تمام اجزاء بالفعل موجود نہیں ہوں گے بلکہ بعض بالفعل اور بعض بالقوہ ہوں گے اس لئے کہ یہ اجزاء جن کی طرف جزء منقسم ہو رہا ہے جزء مفروض کے اجزاء ہیں اور جزء مفروض جسم کا جزء ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جزء الجزء جزء، اسلئے یہ اجزاء بھی جزء مفروض کے واسطے سے جسم کے جزء بن گئے، اور یہ اجزاء بالقوہ موجود ہیں لہذا جسم کے بعض اجزاء بالفعل موجود ہیں اور بعض بالقوہ، حالانکہ اس مذہب ثالث کے مطابق جسم کے تمام اجزاء بالفعل موجود ہیں لہذا یہ مذہب بھی باطل ہو گیا کہ جسم کے تمام اجزاء غیر متناہی بالفعل ہیں۔

حقیقت مذہب رابع

فقد تحقق ان الحق هو المذهب الرابع وهو ان الجسم المفرد متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس ليس فيه جزء مقداری بالفعل اصلا وانه قابل للانقسام الى اجزاء قابلة للانقسام لا الى نهاية وان اجزائه اجزاء بالقوة تحليلية لا يقف تحليله اليها على حد لا يمكن بعده كيف ولو وقف تحليله وانتهى قسمته الى جزء لا يمكن انقسامه كان ذلك الجزء

جزء لا يتجزى وقد تبين استحالته.

احقاقِ مذہبِ رابع

جب پہلے تین مذاہب باطل ہو گئے تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ مذہبِ رابع حق اور درست ہے جس کے نتیجے میں تین امور متحقق ہو گئے:

(۱)..... جسم مفرد فی نفسہ متصل واحد ہے جیسا کہ حراً متصل واحد ہے اور اس میں بالفعل کوئی جزء مقداری نہیں۔

(۲)..... جسم ایسے اجزاء کی طرف تقسیم کو قبول کرتا ہے جو (اجزاء) لائالی نہایت تقسیم کو قبول کرتے ہیں۔

(۳)..... جسم کے واسطے بالقوہ اجزاء تجلیلیہ حاصل ہیں جسم کی ان اجزاء کی طرف تحلیل کسی حد پر جا کے منتہی نہیں ہوتی، اسلئے کہ اگر اس کی تحلیل کسی جزء پر منتہی ہو جائے جس کے بعد مزید تقسیم ممکن نہ ہو تو اس جزء کا جزء لا تجزى ہونا لازم آئیگا جس کا بطلان بیان کیا جا چکا ہے۔

وضاحت

ولسنا نعنى ان كل جسم يمكن تحليله وقسمته لا الى نهاية قسمة خارجية فان ذلك غير لازم اصلا بل من الاجسام ما يستحيل قسمته فى الخارج عندهم كالفلک بل انما نعنى ان كل جسم يمكن قسمته ولو وهما ولو فرضاً لا الى نهاية.

اس عبارت سے یہ بات واضح کر دی کہ ہم یہ جو کہہ رہے ہیں کہ جسم کی اجزاء کی طرف تحلیل و تقسیم لائالی نہایت ممکن ہے اس سے یہ مراد نہیں کہ یہ تحلیل و تقسیم قسمت خارجیہ کے ساتھ ہے (یعنی خارج میں جسم کی اجزائے غیر متناہیہ کی طرف تقسیم مراد نہیں) اس لئے کہ خارج میں جسم کی تقسیم لازم ہی نہیں، کیونکہ حکماء کے ہاں بعض اجسام (جیسے فلک) کی تقسیم خارجی محال ہے، بلکہ تقسیم وہی یا فرض کے ساتھ جسم کی تقسیم مراد ہے۔

لا إلى نهاية..... اعتراض

ولا يلزم من ذلك وجود الاجزاء الغير المتناهية بالفعل بل كل ما دخل بالقسمة بالفعل في الوجود متناه لكن لا يقف اماكن القسمة على ذلك الحد بل يمكن بعده ايضا وهذا كمراتب العدد فانها غير متناهية لكن بمعنى انها لا ينتهي الى حد لا يمكن بعده لا بمعنى انها غير متناهية بالفعل.

اجزاء کے غیر متناہی ہونے کا مطلب

یہاں سے ایک اعتراض اور اس کا جواب بیان فرما رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ جسم مفرد متصل ہے اور وہ بالقوہ اجزاء غیر متناہیہ کی طرف منقسم ہوتا ہے لہذا جب وہ اجزاء اسے بالفعل حاصل ہوں گے تو جسم کا اجزاء غیر متناہیہ سے بالفعل مرکب ہونا لازم آئے گا جو کہ آپ کے نزدیک باطل ہے جیسا کہ آپ نے مذہب ثالث کو اسی وجہ سے باطل قرار دیا۔

جواب..... مصنفؒ نے فرمایا کہ اجزاء غیر متناہیہ کے دو معنی ہیں:

(۱) غیر متناہیہ بالفعل، (۲) لایقف علی حد، (یعنی اس کے اجزاء کسی حد پر جا کر ٹھہرتے نہیں) یہاں دوسرے معنی مراد ہیں اور دوسرے معنی کے لحاظ سے غیر متناہی ہونا محال نہیں، لہذا اس کی واسطے جو اجزاء بالفعل حاصل ہوتے جائیں گے وہ متناہی ہوتے جائیں گے لیکن جسم کی تقسیم ان اجزاء پر منتہی نہ ہوگی، بلکہ ان کے بعد بھی جاری رہے گی، لہذا کوئی محال لازم نہ آیا، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ اعداد، یہ غیر متناہی ہیں، حالانکہ اعداد تو معدودات کے تابع ہیں اور معدودات متناہی ہیں، لہذا اعداد بھی متناہی ہونے چاہئیں، یہاں بھی یہی کہا جاتا ہے کہ اعداد کے عدم تناہی کا مطلب یہ ہے کہ وہ کسی خاص حد پر پہنچ کر ختم نہیں ہو جاتے، یہ مطلب نہیں کہ وہ بالفعل غیر متناہی ہیں، غیر متناہی ہونے کا مقصد صرف اتنا ہے کہ اس میں

غیر متناہی انقسام کو قبول کرنے کی صلاحیت ہے، ایسا نہیں ہے کہ کسی حد پر پہنچ کر انقسام کی صلاحیت ختم ہو جائے، اس کی مثال متکلمین کے قاعدے کے مطابق یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے مقدورات غیر متناہی ہیں، ظاہر ہے کہ مقدورات یہی اشیاء مخلوقہ ہیں اور اشیاء مخلوقہ کا غیر متناہی ہونا محال ہے۔

اقسام تقسیم

وتفصيل ذلك ان القسمة على انحاء فان القسمة اما ان تودى الى الافتراق فى الخارج اولا وعلى الاول فاما ان يكون الافتراق بآلة نافذة اولا والاوّل هو القطع والثانى هو الكسر وعلى الثانى فاما ان يمتاز بعض الاجزاء عن بعض فى الوجود الذهنى ويتعين الاجزاء بحسب الذهن اولا والثانى هى القسمة الفرضية كالحكم بان للجسم نصفاً ولنصفه نصفاً والاوّل هى القسمة الوهمية وهى على ضربين الاول ما يكون منشأ الامتياز بين الاجزاء موجوداً فى الخارج بان يكون الجسم فى الخارج محلاً لعرضين مختلفين اما قارين موجودين فى الخارج كالبقرة أو غير قارين اى اضافيين كمماستين أو محاذاتين أو موازاتين والثانى ما لا يكون كذلك فمن الاجسام ما يقبل القطع ونفوذ الآلة ومنها ما ينكسر ويقبل الكسر ومنها ما لا يقبل القطع والكسر لصلابته وصغره ويقبل القسمة الوهمية اذ يناله الحس ويحكم الوهم بانقسامه الى هذا الجزء وذاك الجزء ومنها ما يبلغ من الصغر حداً يكمل دونه الحس ولا يكاد الوهم يميز بين اجزائه فيحكم العقل بان له نصفاً ولنصفه نصفاً وهكذا لا الى نهاية فهذا مانرومه من لاتناهى الجسم فى القسمة .

تقسیم کی اقسام اربعہ

یہاں سے ماتن تقسیم کی اقسام بیان فرما رہے ہیں اور وہ چار اقسام ہیں:
(۱)..... تقسیم قطعی، (۲)..... تقسیم کسری، (۳)..... تقسیم وہمی، (۴)..... تقسیم فرضی۔

وجہ حصر

ان چاروں تقسیمات کی وجہ حصر یہ ہے کہ کسی بھی شے کی تقسیم خارج میں اجزاء کے افتراق و انتشار کی طرف مفعی ہوگی یا مفعی نہیں ہوگی، اگر خارج میں افتراق و انتشار کی طرف مفعی ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو آلہ نافذہ کے ذریعے ہوگی یا آلہ غیر نافذہ کے ذریعے، اگر یہ تقسیم آلہ نافذہ (دھاری دار) کے ذریعے ہو تو تقسیم قطعی، اور اگر آلہ غیر نافذہ کے ذریعے ہو تو تقسیم کسری، اگر تقسیم خارج میں اجزاء کے افتراق و انتشار کی طرف مفعی نہ ہو تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو بعض اجزاء بعض اجزاء سے وجود و ہستی میں ممتاز و متعین ہوں گے، یا ممتاز نہیں ہوں گے، پہلی صورت میں تقسیم وہمی ہے اور دوسری صورت میں تقسیم فرضی، تقسیم قطعی کی مثال چھری کے ذریعے گوشت کے ٹکڑے کرنا، تقسیم کسری لکڑی کو ٹھوکرا کر توڑنا، تقسیم وہمی کی مثال: بلقہ، جو سیاہی و سفیدی کا محل ہو، تقسیم فرضی کی مثال: جسم کے واسطے نصف ہے پھر اس کے نصف کا نصف ہے، جیسے تلفظ فائہ لایستقر بل یتلاشی۔

تقسیم وہمی کی اقسام

قسمت وہمیہ کی دو قسمیں ہیں اس لئے کہ اجزاء کے درمیان امتیاز کا منشاء خارج میں موجود ہوگا یا منشاء امتیاز خارج میں موجود نہیں ہوگا اس طرح کل دو قسمیں حاصل ہو جاتی ہیں، اجزاء کے درمیان منشاء امتیاز (سبب امتیاز) خارج میں موجود ہو اس کی صورت یہ ہے کہ جسم خارج میں دو مختلف عرضوں کے واسطے ٹکڑے بنے، اس کی پھر دو قسمیں ہیں:

۱..... وہ دونوں عرض قار (وہ چیز جس کے اجزاء خارج میں مجتمع الوجود ہوں) جیسے

بلقہ (بالضم) چت کبرا (سیاہ و سفید) (ومنہ: بلقاء مؤنث اُیلق سیاہی و سفیدی کا محل۔

۲..... دونوں عرض غیر قادر ہوں جس کی تین صورتیں ہیں:

(۱) دونوں اضافی ہوں بمعنی دونوں کے درمیان علاقہ تضایف پایا جائے تضایف کہتے ہیں کہ دو چیزوں کے درمیان ایسا تعلق ہو کہ ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل کے بغیر نہ ہو، جیسے ماستین (دو چیزیں جو ایک دوسرے کو چھو رہی ہوں)۔

(۲) محاذ تین (دونوں ایک دوسرے کی محاذات میں ہوں)

(۳) مواز تین (ایک دوسرے کے مقابل اور مواجہ میں ہوں) ان تینوں میں جسم مختلف اعراض کا محل ہے، لیکن تماس، محاذاة، اور موازاة کا خارج میں وجود نہیں، صرف منشاء امتیاز موجود ہے۔

خلاصہ تقسیم

اس تمام تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ کچھ اجسام ایسے ہیں جو قطع اور نفوذ آگ کو قبول کرتے ہیں بعض کسر کو قبول کرتے ہیں بعض ایسے ہیں جو اپنے ٹھوس، مضبوط اور چھوٹا ہونے کی وجہ سے نہ قطع کو قبول کرتے ہیں اور نہ کسر کو، لیکن قسمت و ہمیہ کو قبول کرتے ہیں اسلئے کہ حس اس کو محسوس کرتی ہے تو وہم اس کی اجزاء میں تقسیم کر دیتا ہے (أی یقسم إلى هذا الجزء وذاك الجزء)، لیکن بعض اجسام صفر کی ایسی حد کو پہنچتے ہوتے ہیں کہ حس انکا ادراک کرنے سے عاجز ہوتی ہے تو وہم بھی اس کے اجزاء کے درمیان امتیاز پر قادر نہیں ہوتا، تو عقل کے ذریعے اس کی تقسیم ہوتی ہے اور عقل کہتی ہے کہ اس کے واسطے نصف ہے اور اس کے نصف کا نصف ہے اور یوں سلسلہ لالائی نہایت چلتا چلا جائیگا اور جسم کے غیر متناہی فی التقسیم ہونے سے ہماری بھی یہی مراد ہے (أی لا یقف القسمة على حد لا یمكن القسمة بعده) یہ مطلب نہیں کہ جسم کے اجزاء بالفضل غیر متناہی ہوں۔

مسئلہ بطلانِ جزء لا يتجزئ کی مختلف تعبیرات

تنبيه: اعلم ان مسألة بطلان الجزء الذى لا يتجزئ يمكن ان يعبر عنها بعنوانات كان يقال الجسم غير مركب من الاجزاء التى لا تتجزئ وان يقال الجسم متصل فى نفسه وان يقال الجسم يقبل الانقسام لا الى نهاية او انه لايتناهى فى الانقسام فان عنونت هذه المسئلة بالعنوانين الاولين لم يكن من مسائل العلم الطبعى لانها على هذا التقدير بحث عن تحقيق حقيقة الجسم والعلم لا يبحث عن تحقيق حقيقة موضوعه بل عن عوارض الذاتية بل يكون من مسائل الحكمة الالهية الكافلة لتحقيق الحقائق واما اذا عنونت بالعنوان الثالث كانت من مسائل العلم الطبعى لان قبول الانقسام لا الى نهاية من عوارض الجسم الطبعى من حيث اشتماله على قوة التغير والبحث عما يعرضه من هذه الحيثية بحث طبعى فهذا هو الحق المتبع وللقوم فى هذا المقام اقوال قد فرغنا عن ابطالها فى حواشينا على تلخيص الشفاء ورسالتنا المعقودة فى تحقيق حقيقة الاجسام.

بطلانِ جزء لا يتجزئ حکمتِ طبعیہ کا مسئلہ ہے یا حکمتِ الہیہ کا؟

جسم کی اجزاء لا يتجزئ سے ترکیب کو باطل قرار دیا اس بطلانِ جزء لا يتجزئ کے مسئلہ کو مختلف عنوانات سے تعبیر کیا جاسکتا ہے، لیکن عنوانات کے بدلنے سے اس کا علم بدل جاتا ہے۔
کبھی حکمتِ طبعیہ کے مسائل میں داخل ہو جاتا ہے اور کبھی حکمتِ الہیہ کے مسائل میں داخل ہو جاتا ہے۔

چنانچہ اس مسئلہ کو تین مختلف عنوانات سے تعبیر کر سکتے ہیں:

(۱).....جسم اجزاء لا تجزی سے مرکب نہیں۔

(۲).....یا یوں کہا جائے کہ جسم فی نفسہ متصل ہے۔

(۳).....یا جسم لاولی نہایت تقسیم کو قبول کرتا ہے یا اسی کی دوسری تعبیر ہے کہ جسم

انقسام میں متناہی نہیں۔

اگر بطلان جزء لا تجزی کے مسئلے کو پہلے دو عنوانوں کے ساتھ معنون کریں تو یہ مسئلہ علم طبعی کے مسائل میں سے نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں عنوانوں کی تقدیر پر جسم کی حقیقت کے متعلق بحث کی جارہی ہے اور علم میں موضوع کی حقیقت کے متعلق بحث نہیں کی جاتی بلکہ علم میں موضوع کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے اس لئے اس صورت میں یہ مسئلہ حکمت الہیہ کے مسائل میں سے ہوگا جو کہ حقائق کی تحقیق کے واسطے کفالت کرنے والا ہے۔

اور اگر اس مسئلہ کو تیسرے عنوان کے ساتھ معنون کریں تو یہ علم طبعی کے مسائل میں سے ہوگا اس لئے کہ تقسیم کو لاولی نہایت قبول کرنا جسم طبعی کے عوارض میں سے ہے، اس حیثیت سے کہ جسم طبعی قوت تغیر پر مشتمل ہو اور جسم طبعی کے قوت تغیر کی حیثیت سے بحث کرنا علم طبعی کی بحث ہے۔

مصنفؒ نے فرمایا کہ ہم نے مذکورہ عبارت کی وضاحت میں جو بات کہی وہی حق ہے ورنہ اس مقام کی تحقیق میں لوگوں کے مختلف اقوال ہیں جن کے ابطال سے (تلخیص الشفاء کے حاشیہ اور اپنے اس رسالہ میں) جو اجسام کی حقیقت کی تحقیق کے واسطے لکھا گیا) فارغ ہو چکے ہیں۔

وضاحت

تذیل ولما ثبت ان الجسم الطبعی متصل لیس مرکبا
من اجزاء لا تجزی ثبت ان الجسم التعليمی وهو الكمیة
الساریة فیہ ایضا کذلک وان السطح الذی هو نہایت امتداد ہا
فی جهة والخط الذی هو نہایت امتداد السطح فی جهة ایضا

كذلك وان الحركة المنطبقة على المسافة والزمان المنطبق على الحركة ايضا كذلك وسنعود الى تفصيل ذلك انشاء الله تعالى.

ذیلی بات

جسم تعلیمی، سطح، خط، حرکت، زمان بھی اجزائے لاتیجری سے مرکب نہیں۔
ماقبل کی تفصیل سے ثابت ہو گیا کہ جسم طبعی متصل فی نفسہ ہے، اجزائے لاتیجری سے مرکب نہیں۔

مصنف فرماتے ہیں کہ مذکورہ حقیقت سے مندرجہ ذیل پانچ کے متعلق بھی یہی بات ثابت ہوگئی کہ وہ بھی اجزائے لاتیجری سے مرکب نہیں۔

(۱)..... جسم تعلیمی (جو کہ جسم طبعی میں سرایت کرنے والی کیت و مقدار ہے)
(۲)..... سطح (جو کہ ایک جہت میں کیت کا نہایت امتداد ہے، اس لئے کہ سطح طرف الجسم کو کہتے ہیں)

(۳)..... خط (جو کہ سطح کا ایک جہت میں نہایت امتداد ہے، کیونکہ خط طرف سطح ہے)۔

(۴)..... حرکت جو کہ مسافت پر منطبق ہے۔ ۱۔

(۵)..... زمانہ جو کہ حرکت ۲ پر منطبق ہے یہ دونوں بھی اجزائے لاتیجری سے مرکب نہیں۔

۱۔ لیکن یہاں یہ امر واضح رہے کہ حرکت سے مراد حرکت کی دو قسموں توسطیہ اور قطعیہ (جن کی تفصیل آگے آئیگی) میں حرکت قطعیہ ہے، فالمطبقة على المسافة هي الحركة القطعية الممتدة المتصلة المبتدأة من مبدأ المسافة المستمرة إلى منتهاها فأی جزء يفرض فيها يكون بإزائه جزء من المسافة لانطباقها عليها وانقسامها بانقسامها..... وقد ثبت بالبرهان أن المسافة متصلة وليست مركبة من أجزاء موجودة بالفعل فثبت أن الحركة أيضاً كذلك ۱۲. (ہامش ہدیہ سعیدیہ)
۲۔ چونکہ زمانہ حرکت پر منطبق ہے اور حرکت کے متعلق ثابت ہو چکا ہے کہ متصل ہے اور اجزائے موجودہ بالفعل سے مرکب نہیں، لہذا زمانہ بھی اجزائے موجودہ بالفعل سے مرکب نہیں ہوگا۔

جسم جوہر متصل فی نفسہ ہے

اور اثبات مذہب مشائیین

فصل: واذا قد بطل تالف الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى ثبت انه متصل في ذاته وان الاتصال ليس عارضاً له خارجاً عن ماهيته لان الاتصال لو كان عارضاً له في مرتبة متأخرة عن حد ذاته فهو في حد ذاته اما ان يكون من المجردات المقدسة عن الامتداد والاتصال فلا يكون جسماً او يكون في حد ذاته مركباً من الاجزاء التي لا تتجزى وقد تحقق بطلانه فهو اذن جوهر متصل في حد نفسه.

فصل

بیان مذہب مشائیین

اور اثبات ہیولی اور صورت جسمیہ

اس فصل میں مصنف کا اصل مقصد جسم طبعی کی ماہیت کے متعلق حکماء کے درمیان اختلاف، اور ہیولی و صورت جسمیہ کا اثبات ہے۔

تمہید:

مقصد کی طرف جانے سے پہلے تمہیداً فرمایا کہ یہ بات ثابت ہوگئی کہ جسم اجزاء لا تجزی سے مرکب نہیں اور متصل فی ذاتہ ہے اور یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ یہ اتصال جسم طبعی کی ذات سے خارج ہو کر بعد میں اس کو عارض و لاحق نہیں بلکہ ابتداء ہی اس کی ذات میں

داخل ہے، اگر ہم اس اتصال کو جسم طبعی کے واسطے عارض و خارج قرار دیں اور جسم کی حد ذات سے مرتبہ مؤخرہ میں مانیں تو جسم دو حال سے خالی نہیں جسم یا تو مجردات میں سے ہوگا یا فی حد ذاتہ اجزاء لا تجزی سے مرکب ہوگا دونوں شقیں باطل ہیں اس لئے کہ اگر جسم مجردات میں سے ہو تو پھر وہ جسم نہیں بنے گا، اس لئے کہ مجردات جسم نہیں ہوتے اور اگر اجزاء لا تجزی سے مرکب ہو تو یہ بھی باطل ہے اور اس کا بطلان پیچھے بیان کیا جا چکا۔ لہذا معلوم ہوا کہ جسم جو ہر متصل فی حد ذاتہ ہے۔

جسم کی ماہیت میں حکماء کا اختلاف

والحکماء بعد اتفاقهم علی هذا القدر اختلفوا فی ماہیته فقال الاشراقیة انه جوهر بسیط فی الخارج هو بنفسه

۱ تعارف متکلمین، صوفیاء، اشراقیین و مشائیین:

اعلم أن السعادة العظمیٰ منوطة بمعرفة الواجب تعالى بذاته وصفاته وآثاره، والطريق إليه إما الرياضة والكشف أو النظر والاستدلال فالسالكون الأول مع التزام الشريعة البيضاء هم المتصوفة وبدونه الحكماء الاشراقیة لأن التصفیة علة إشراق أنوار المعرفة علی قلوبهم، والسالكون للثانی مع التزام الشريعة الغراء هم المتكلمون وبدونه الحكماء المشائیة لأن طریقهم فی الوصول هو الفكر وهو الحركة فكانهم يمشون فی طریقہ. ۱۲ (الهدية السعيدية ص ۲۰)

خلاصہ یہ کہ انسان کی سب سے بڑی سعادت اور اس کا سب سے بڑا کمال اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی ذات، صفات اور اس کی قدرت کے آثار کی معرفت اور مبدأ و معاد کی پہچان ہے، جس کے دو طریقے ہیں:

(۱) ریاضت و مجاہدہ

(۲) نظر و استدلال

پہلا طریقہ اختیار کرنے والے اگر کسی دین سماوی سے وابستہ ہوں تو صوفیاء ورنہ اشراقیین کہلاتے ہیں، دوسرا طریقہ اختیار کرنے والے اگر دین سماوی کے قبیح ہوں تو متکلمین، ورنہ مشائیین کہلاتے ہیں۔ ۱۲

متصل وليس له في الخارج جزء ان اصلا وذهب بعضهم الى انه مركب في الخارج من جوهر وعرض هو المقدار وذهب المشائية الى انه مركب من جوهرين يسمى احدهما بالهيولى والآخر بالصورة الجسمية ونحن نريد تقرير مذهبهم وبيانہ على حسب مطلبهم في هذا المختصر واما تحقيق ماہوا لحق فقد احلناه على كتب اخر.

جسم کی ماہیت میں حکماء کے تین مذاہب

تمام حکماء کا اس قدر بات پر اتفاق ہے کہ جسم جو ہر متصل فی ذاتہ ہے لیکن اس جسم طبعی کی ماہیت کے متعلق حکماء کے درمیان اختلاف ہو گیا، اور تین مذاہب وجود میں آ گئے:

(۱) اشراقیہ، (۲) بعض اشراقیہ، (۳) مشائیہ۔

(۱)..... اشراقیہ: جیسے افلاطون، شیخ مقول شہاب الدین السمر وردی، ان کے نزدیک جسم جو ہر بسیط متصل بنفسہ ہے اور خارج میں اس کا کوئی جزء نہیں۔

(۲)..... بعض اشراقیہ: انہوں نے فرمایا کہ جسم خارج میں جو ہر اور عرض سے مرکب ہے اور عرض سے مراد مقدار ہے۔

(۳)..... مشائیہ: جیسے ارسطو، شیخین یعنی ابولہر اور ابوعلی، ان کے نزدیک جسم خارج میں ایسے دو جوہروں سے مرکب ہے جن میں ایک حال ہے اور دوسرا محل ہے محل کا نام ہیولی اور حال کا نام صورت جسمیہ ہے یعنی جسم صورت جسمیہ اور ہیولی سے مرکب ہے۔

مصنف نے فرمایا کہ ہم اسی مشائیہ کے مذہب کو ثابت کرنا چاہتے ہیں رہا یہ کہ حق مذہب کیا ہے؟ ہم نے اس کو دوسری کتابوں کے حوالے کر دیا ہے، یہاں اس کے متعلق گفتگو نہیں کریں گے۔

تعریف ہیولی اور صورت جسمیہ

فنقول ان الجسم المركب من جزئین يحل احدهما في الآخر ای يقوم به ناعتاله والجزء الذى هو المحل جوهر قائم بذاته ليس متصلا في نفسه ولا منفصلا في حد ذاته ولا واحدا بالوحدة الاتصالية ولا كثيراً بالكثرة الانفصالية والجزء الذى هو الحال جوهر قائم بالجزء الاول متصل في حد ذاته واحد بنفسه بالوحدة الاتصالية ويسمى الجزء الاول بالهيولى والجزء الثانى بالصورة الجسمية.

ہیولی اور صورت جسمیہ کا تعارف

اس عبارت میں مصنف ہیولی اور صورت جسمیہ کی تعریفات بیان کر رہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ جسم ایسے دو جزوں سے مرکب ہے جن میں سے ایک دوسرے میں حلول لے کئے ہوئے ہے۔ یعنی ان میں سے ایک دوسرے کے ساتھ ناعت بن کر قائم ہے وہ جزء جو کہ محل ہے اس کو ہیولی کہتے ہیں اور جو جز حال ہے اسے صورت جسمیہ کہتے ہیں۔

۱۔ حلول کی مختلف تعریضیں کی گئی ہیں، ان میں سے ایک تو وہی ہے جو اوپر ذکر کی گئی ہے کہ ”حلول ایک شے کا دوسری شے کے ساتھ ایسا اختصاص کہ پہلی شے نعت اور دوسری شے معنوت بن جائے اگرچہ اس اختصاص کی ماہیت ہمارے علم میں نہ ہو۔ جیسے: بیاض کا اختصاص جسم کے ساتھ نہ کہ جسم کا اختصاص مکان کے ساتھ“ حلول کی دوسری تعریف یہ ہے کہ ”ایک شے دوسری شے کے ساتھ اس طرح مختص ہو جائے کہ اگر ایک جانب اشارہ کریں تو بعینہ وہی اشارہ دوسری شے کی طرف بھی ہو جائے“ حلول کی تیسری تعریف یہ ہے کہ ”ایک شے کا دوسری شے میں اس طرح داخل ہو جانا کہ اشارہ میں اتحاد ہو جائے خواہ یہ اتحاد اشارہ حقیقہ ہو یا تقدیراً“ حلول کی چوتھی تعریف یہ ہے کہ ”ایک شے دوسری شے کے ساتھ مخصوص اور اس میں سرایت کیے ہوئے ہو۔“

ہیولی کی لغوی تعریف

ہیولی یونانی زبان کا لفظ ہے یا عربی زبان کا، اگر یونانی زبان کا لفظ ہو تو اس کے معنی ہوں گے مادہ اور اصل، ہیولی کو ہیولی اس لئے کہتے ہیں کہ وہ تمام اجسام کی اصل اور مادہ ہے اور اگر عربی زبان کا لفظ ہو تو اس کے معنی قطن (روئی) کے ہیں، روئی جس طرح مختلف شکلوں اور صورتوں کو قبول کرتی ہے اسی طرح ہیولی بھی صورت جسمیہ، صورت نوعیہ اور مختلف بینات کو قبول کرتا ہے۔

ہیولی کی تعریف اصطلاحی

”هو جو هر قائم بذاته ليس متصلا في نفسه ولا منفصلاً في حد ذاته ولا واحداً بالوحدة الاتصالية ولا كثيراً بالكثرة الانفصالية“.

”یعنی ہیولی اس جو ہر کو کہتے ہیں جو قائم بذاتہ ہو اپنی ذات کے لحاظ سے نہ متصل ہو اور نہ منفصل، اور نہ وحدت اتصالیہ کو قبول کرتا ہو اور نہ کثرت انفصالیہ کو یعنی نہ وحدت کو قبول کرتا ہے اور نہ کثرت کو، (البتہ اس میں اتصال و انفصال کو قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے، چنانچہ صورت جسمیہ کے تابع ہو کر وہ متصل یا منفصل ہو جاتا ہے، کما تفصیلہ فی الحاشیہ۔

فائدہ:

یہاں پر اعتراض ہو سکتا ہے کہ ہیولی نہ متصل ہے اور نہ منفصل، نہ واحد اور نہ کثیر، یہ

۱۔ ہیولی اپنے اتصال و انفصال میں جو ہر وحدائی یعنی صورت جسمیہ کے تابع ہے، اگر صورت جسمیہ متصل واحد ہے تو یہ بھی متصل واحد ہے، اگر وہ منفصل متعدد ہے تو یہ بھی منفصل متعدد ہے، و کما قال فی حاشیہ الهدیۃ السعیدیۃ ”بل هو فی ذلک تابع للجوهر الحال المتصل فی حد ذاته فیکون متصلاً واحداً بوحده و منفصلاً متعدداً بتعددہ۔ ۱۲

تو ارتفاع نقیضین ہے اس کا جواب یہ ہے کہ خارج اور نفس الامر کے اعتبار سے تو ان دونوں میں سے کوئی ایک بات ضرور ہوگی لیکن اپنی ذات کے اعتبار سے ہیولی کسی شے کے ساتھ متصف نہیں، فإن الماهیات فی مرتبة ذاتها لا تنصف بشئی من النقائص وکان هذا هو المعنى عن قولهم "بجواز ارتفاع النقيضين بحسب مرتبة الذات ١٢۔ انظر هكذا في الهامش.

صورت جسمیہ کی اصطلاحی تعریف

"هو جوهر قائم بالغير (الهیولی) متصل فی حد ذاته واحد بنفسه بالوحدة الاتصالية".
 "صورت جسمیہ وہ جوہر ہے جو غیر یعنی ہیولی کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور متصل فی حد ذاته ہے اور واحد ہے وحدت اتصالیہ کے ساتھ۔"

اثبات ہیولی کی دلیل

وبیان ذلك ان الجسم المفرد كالماء والهواء لاشك انه متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس كما تحقق بالبرهان ثم أنه يمكن انقسامه في الخارج الى اجزاء فاذا طرء عليه الانفصال صار ذلك المتصل الواحد متصلين اثنين فيبطل ذلك الاتصال الواحد ويحدث اتصالان آخران فاما ان يكون ذانك المتصلان الاخران حادثين من كتم العدم فيكون التفريق اعداما للجسم بالمرة وایجادا لجسمين من كتم العدم وهذا باطل بالضرورة الفطرية لانا نعلم بداهة انا اذا فرقنا ماء واحدا كان في اثناء واحد في انائين حکمنا قطعاً بان ذالک الواحد صار مائین وجز منا بانه لم یعدم ذلک الماء الواحد

بالمرة ولم يحدث ذانك الجسمان من كتم العدم واما ان يكون ذانك المتصلان الآخران موجودين بالقوة في ذالك المتصل الواحد فقوة الانفصال موجودة فيه قبل تحقق الانفصال فتلك القوة اما ان تكون موجودة فيما هو متصل بذاته وذلك باطل لان ذلك المتصل الواحد ينعدم بطريان الانفصال فكيف يكون قابلا للانفصال وحاملا لقوته لان القابل (مع ما يلزمه) يجب وجوده مع المقبول والا لم يكن قابلا له فلا يكون القابل (وهو الانفصال ههنا)

للانفصال هو الاتصال الذاتي للجسم الطبيعي ولا الجسم التعليمي السارى فيه لانهما متصلان بالذات يطلان بطريان الانفصال اذ هو إما عدم الاتصال عما هو من شأنه أو هو حدوث (مع ما يلزمه) هويتين فهو إما عدم الاتصال أو ضده والشئ لا يكون قابلا (على الأول) (على الثاني) (فيكون وجوديا)

لضده ولا لعدمه أو تكون تلك القوة موجودة في أمر آخر في الجسم لا يكون ذلك الأمر متصلا بذاته ولا واحدا بالوحدة الاتصالية والا لم يكن قابلا للانفصال ولا منفصلا بذاته ولا كثيرا بالكثرة الانفصالية والا لم يكن موجودا في الجسم حال الاتصال بل يكون ذلك الأمر في حد نفسه عاريا عن الاتصال والانفصال والوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية قابلا للاتصال والانفصال فيكون حين حلول المتصل الواحد فيه متصلا باتصاله وحين حلول متصلين فيه منفصلا بانفصال ذلك المتصل الواحد الذي صار متصلين بالانفصال ولا يمكن ان يكون ذلك الأمر عين الجسم اذ قد تحقق ان

الجسم متصل بذاته وهذا الامر ليس كذلك ولا أن يكون عارضا للجسم لانه لو كان عارضا للجسم لبطل بطلانه عند الانفصال ولا ان يكون مبايناً له مفارقاً عنه والا لم يكن قابلاً لطريان الانفصال عليه فتعين ان يكون جزء للجسم.



اثبات ہیولی..... دلیل وصل وفصل

یہاں سے مصنف اثبات ہیولی کی دلیل بیان فرما رہے ہیں، جو وصل وفصل کے نام کے ساتھ موسوم ہے، اس کی تعبیر کے لئے تین مختلف تقریرات ہیں جو حاشیہ میں بھی مندرج ہیں، صاحب ہدلیۃ الحکمۃ نے دوسری اور مصنف نے تیسری تقریر اختیار کی ہے، والکل متقارب المآخذ

۱۔ یہ دلیل ”فصل وصل“ کیساتھ موسوم کی جاتی ہے، جس کے بیان کے مختلف انداز ہیں:

۱..... الجسم متصل وكل متصل قابل للانفصال وكل ما يقبل الانفصال يزول عنه الاتصال الذاتي وكل مازال عنه الاتصال لم يزل بالمرّة فإذن الباقي الهيولي.

۲..... الجسم متصل وكل متصل قابل للانفصال فالقابل للانفصال في الحقيقة إما أن يكون هو المقدار أي الجسم التعليمي أو الصورة المستلزمة والمقدار أو معنى آخر، لاسبيل إلى الأول والثاني وإلا لزم اجتماع الاتصال والانفصال في حالة واحدة فإن القابل يجب وجوده مع المقبول فتعين أن يكون القابل معنى آخر وهو المعنى من الهيولي.

۳..... تیسرا طریقہ وہ ہے جو مصنف قدس سرہ نے ذکر فرمایا ہے والکل متقارب

دلیل:

جسم مفرد مثلاً پانی، ہوا، آگ وغیرہ یہ سب نفس لاءِ مر میں متصل ہیں، ان کے کوئی اجزاء نہیں جیسا کہ دیکھنے اور مشاہدہ میں متصل ہیں، ان میں کوئی جوڑ وغیرہ نہیں، البتہ خارج میں ان کا اجزاء کی طرف سے منقسم ہونا ممکن ہے، چنانچہ جب جسم مفرد پر انفصال طاری ہو جائے تو متصل واحد ختم ہو کر دو متصل وجود میں آجائیں گے۔

اب یہ دو متصل دو حال سے خالی نہیں یا تو کتم عدم (پردہ عدم) سے وجود میں آئے ہونگے، یا اس متصل واحد سے جس میں یہ دونوں بالقوة موجود تھے..... پہلی شق باطل ہے، اس لئے کہ اس صورت میں لازم آئے گا کہ افتراق و انفصال کی وجہ سے جسم اول بالکل معدوم ہو گیا اور کتم عدم سے دو جسم وجود میں آگئے جو کہ بداهتہً باطل ہے، اس لئے کہ ہم یقین کیساتھ جانتے ہیں کہ جب ایک جگہ میں دو گلاس کی بقدر پانی کو دو گلاسوں میں ڈالیں تو ہم یہی کہتے ہیں کہ جگہ کا پانی دو حصوں میں تقسیم ہو گیا اور اس بات کا کوئی بھی قائل نہیں ہوتا کہ جگہ کا پانی بالکل معدوم ہو کر دو گلاسوں میں پانی پردہ عدم سے وجود میں آ گیا۔

لہذا دوسری شق متعین ہو گئی کہ یہ دونوں متصل جسم متصل واحد میں بالقوة موجود تھے، (مثلاً دو گلاسوں میں پانی پہلے جگہ میں موجود تھا) اس کا مطلب یہ ہوا کہ جسم متصل میں انفصال کے طاری ہونے سے پہلے قوت انفصال موجود تھی۔

اب یہ قوت انفصال دو حال سے خالی نہیں، یا تو یہ متصل واحد بذاتہ میں ہوگی یا امر آخر میں..... پہلی شق باطل ہے، اس لئے کہ متصل واحد تو انفصال کے طاری ہونے سے معدوم ہو جاتا ہے تو متصل واحد کس طرح قوت انفصال کا حامل ہو سکتا ہے؟

متصل واحد انفصال کے طاری ہونے سے معدوم کیوں ہو جاتا ہے؟

اس کے سمجھنے سے پہلے چند باتیں بطور تمہید ذہن نشین کر لیں:

۱..... عبارت میں الاتصال الذاتی الجسم الطبعی سے مراد صورة جسمیہ اور الجسم الطبعی

سے مراد مقدار ہے۔

۲..... صورتہ جسمیہ اور مقدار دونوں کے لئے اتصال لازم ہے۔ ۱۔

۳..... یہاں متصل واحد میں قابل (للا انفصال) صورتہ جسمیہ یا مقدار ہے اور انفصال مقبول ہے۔

۴..... قابل کا مع لازمہ مقبول کیساتھ جمع ہونا ضروری ہے (والا لم یکن قابلاً لہ) بشرطیکہ مقبول سلبی محض (عدی) نہ ہو (فان السلب المحض لا يقتضى وجود الموصوف والانفصال وجودی أو عدم ملکہ)۔

۵..... انفصال بھی ایسا مقبول ہے جو وجودی ہے یا عدم ملکہ ہے، اس لئے کہ اس کی دو تشریفیں کی گئی ہیں:

تعریف اول: حدوث هوئین (ایک شی سے دو متخص چیزوں کا وجود میں آنا)

اس تعریف کی بناء پر وہ وجودی ہے اور اتصال بھی وجودی ہے، دونوں میں تقابل تضاد ہے۔

تعریف ثانی: ”عدم الاتصال عما من شأنه ان یکون متصلاً“ اس صورت میں اتصال وانفصال میں تقابل عدم ملکہ ہے۔

متممہ:

قوة انفصال متصل واحد میں موجود ہو تو قابل متصل واحد میں صورتہ جسمیہ یا مقدار ہوگی اور انفصال مقبول..... حسب قاعدہ نمبر ۲ صورتہ جسمیہ و مقدار کو اتصال لازم ہے، متصل واحد پر جب انفصال طاری ہوگا تو حسب قاعدہ ”القابل مع ما يلزمه یجب وجوده مع المقبول“ قابل (صورتہ جسمیہ یا مقدار) مع لازمہ (اتصال) مقبول (انفصال) کیساتھ جمع ہو جائے گا، جس سے شی واحد میں بیک وقت اتصال وانفصال کا جمع

۱۔ صورتہ جسمیہ اور مقدار کو اتصال لازم ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جب ان میں سے کسی ایک پر انفصال طاری ہوگا تو اس کی سابقہ ذات متخصہ معدوم ہو جائے گی اور دوسرے دو نئے متخصہ آمووجود ہو گئے، اگر اتصال لازم نہ ہوتا تو انفصال طاری ہونے کے بعد اس کی ذات متخصہ معدوم نہ ہوتی، لیکن اتصال کے ختم ہونے سے ذات کا معدوم ہونا بتا رہا ہے کہ اتصال اس کے لوازم میں سے ہے، کیونکہ لازم کے ختم ہونے سے مازوم کا ختم ہونا ضروری ہے۔ ۲۔ التمهیل المبدی ص: ۲۵

ہونا لازم آئے گا اور دونوں انفصال کے طاری ہونے معدوم ہو جائیں گے۔

إذ هو إما عدم الاتصال الخ حسب بيان مصنف:..... مصنف نے انفصال کی دونوں تعریفیں بیان کر کے فرمایا ”فہو إما عدم الاتصال“ پہلی تعریف کے مطابق انفصال عدم اتصال ہے اور دوسری تعریف کے مطابق انفصال اتصال کی ضد ہے اور قاعدہ ہے ”الشیء لا یكون قابلاً للعدم ولا لعدمه“ لہذا متصل واحد حاصل للانفصال نہیں ہو سکتا۔ لہذا دوسری شق متعین ہو گئی کہ قوت انفصال امر آخر میں ہوگی جو نہ بذاتہ متصل ہے اور نہ منفصل، نہ واحد وحدت اتصالیہ کیساتھ (وگر نہ وہ قابل للانفصال نہ ہوگا) اور نہ کثیر کثرت انفصالیہ کیساتھ (وگر نہ اتصال کے وقت انفصال جسم میں موجود نہیں ہوگا) بلکہ وہ فی حد ذاتہ اتصال وانفصال، وحدت وکثرت سب سے عاری اور اتصال وانفصال کے قابل ہوتا ہے، چنانچہ یہی وجہ ہے کہ وہ متصل واحد کے حلول کے وقت (حال کے اتصال کی وجہ سے) متصل ہو جاتا ہے اور دو متصلوں کے اس میں حلول کرنے کے وقت اس متصل واحد کے انفصال کی وجہ سے منفصل ہو جاتا ہے جو (انفصال کی بناء پر) دو متصلوں میں تبدیل ہو گیا ہے۔

اب یہ امر آخر جس میں قوت انفصال موجود ہے چار حال سے خالی نہیں:

(۱) یا تو یہ امر آخر اس جسم متصل کا عین ہوگا۔ (۲) یا اس کو عارض ہوگا۔ (۳) یا اس کے مابین ہوگا۔ (۴) یا اس کا جز ہوگا۔

ان میں سے پہلے تین احتمال باطل ہیں پہلا احتمال کہ امر آخر جسم متصل کا عین ہوگا، اس لئے باطل ہے کہ اگر عین ہو تو اس سے یہ لازم آئیگا کہ یہ امر آخر بھی متصل بذاتہ ہے، (کیونکہ جسم کے متعلق محقق ہو چکا کہ وہ بذاتہ متصل ہے) حالانکہ ہم کہہ چکے ہیں کہ یہ امر آخر نہ بذاتہ متصل ہے اور نہ منفصل، دوسرا احتمال کہ امر آخر جسم کو عارض ہو یہ باطل ہے اس لئے کہ قاعدہ ہے شے کا عارض شے کے باطل ہونے سے باطل ہو جاتا ہے اور جسم متصل انفصال کے طاری ہونے سے باطل ہو جاتا ہے لہذا اس سے امر آخر کا بھی باطل ہونا لازم آئیگا، اور یہ بدیہی البطلان ہے، تیسرا احتمال کہ امر آخر جسم کے مابین ہو یعنی اس سے جدا ہو جاتا ہو یہ باطل ہے

اس لئے کہ اس صورت میں اس امر آخر میں انفصال کو قبول کرنے کی صلاحیت نہ ہوگی حالانکہ ہم یہ بتا چکے ہیں کہ وہ امر آخر اگرچہ بذاتہ نہ متصل ہے اور نہ منفصل البتہ اتصال اور انفصال کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اس صورت میں امر آخر کا انفصال قبول نہ کرنا اس لئے لازم آتا ہے کہ وہ امر آخر جسم متصل کے انفصال کی وجہ سے انفصال کو قبول کرتا ہے اب اگر وہ امر آخر جسم سے جدا ہوگا تو اس کے اندر انفصال قبول کرنے کی صلاحیت باقی نہ رہے گی۔

لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ وہ امر آخر جسم کا جزء ہے یعنی چوتھا احتمال متعین ہو گیا۔

فيكون له جزء آخر هو متصل بذاته والا لم يكن الجسم متصلا بذاته وقد تحقق بالبرهان انه متصل بذاته فقد تحقق ان الجسم مركب من جزئين احدهما ليس بذاته متصلا ولا منفصلا و الآخر متصل بذاته فذا انك الجزء ان اما ان يكونا متفارقين لا علاقة لواحد منهما بالآخر فكيف تتالف منهما حقيقة واحدة اعنى بها حقيقة الجسم وكيف يكون ذلك الجزء قابلا للاتصال والانفصال او يكون بينهما علاقة فتلك العلاقة اما علاقة الاتحاد بحسب الوجود وهذا أيضا باطل لان ذينك الجزئين لو كانا متحدين لم يمكن بقاء احدهما بدون الآخر مع انه قد ثبت ان ذلك الجزء يبقى مع بطلان الجزء المتصل بذاته واما علاقة الحلول فيكون احد ذينك الجزئين حالا والآخر محلا فاما ان يكون الحال ذلك الجزء الذى ليس بذاته متصلا ولا منفصلا والمحل هو الجزء المتصل بذاته وهذا أيضا باطل لأنه لو كان كذلك لانعدم ذلك الجزء بانعدام الجزء المتصل بذاته ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل مع انه قد ثبت ان ذلك الجزء باق عند

انعدام المتصل بذاته بطريان الانفصال عليه ا ويكون الحال هو الجزء للمتصل بذاته والمحل هو ذلك الجزء الذي ليس بذاته متصلا ولا منفصلا فيكون ذلك الجزء تارة محلا للمتصل الواحد وذلك عند الاتصال وتارة محلا لمتصلين وذلك عند طريان الانفصال ويكون ذلك الجزء قائما بذاته في الحالين فيكون جوهر قائما بذاته ويكون الجزء الآخر حالا فيه قائما به فقد تحقق ان الجسم مركب من جزئين يحل احدهما في الآخر وان الجزء الذي هو المحل جوهر قائم بذاته وسنحقق انشاء الله تعالى انه محتاج الى الجزء الآخر الحال فيكون الجزء الآخر الحال ايضا جوهر لما تحقق عندهم ان الحال في المحل المحتاج اليه جوهر وذلك هو المدعى والجزء الذي هو المحل يسمى بالهيولى والمادة والجزء الذي هو الحال يسمى بالصورة الجسمية فهما جزءان خارجيان للجسم المطلق موجودان بوجودين ولا نواع الجسم المطلق اجزاء آخر تسمى بالصور النوعية سيجئ تحقيقها واثباتها انشاء الله تعالى.

اثبات صورت جسمية

جب اس امر آخر کا جز ہونا ثابت ہو گیا، تو اسی جسم کے واسطے یقیناً ایک دوسرا جز ہوگا (تاکہ جسم کی ترکیب ہو سکے) جو متصل فی ذاتہ اور قابل للوحدة الاتصالیہ ہوگا، اس جز ثانی کا متصل بذاتہ ہونا اس لئے ضروری ہے کہ اگر وہ متصل بذاتہ نہ ہو تو جسم بھی متصل بذاتہ نہ ہوگا (کیونکہ جسم کے اتصال وانفصال کا دار و مدار اس کے اجزاء پر ہے) حالانکہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ جسم متصل بذاتہ ہے۔

یہاں تک کی تفصیل سے یہ بات محقق ہوگئی کہ جسم ایسے دو جزوں سے مرکب ہے جن میں سے ایک تو بذاتہ متصل ہے نہ منفصل اور دوسرا بذاتہ متصل ہے۔

جسم کے دو جزوں (ہیولی اور صورت جسمیہ) کے درمیان تعلق

اب یہ دونوں جز دو حال سے خالی نہیں یا تو یہ دونوں آپس میں متفارق ہوں گے یعنی ان کے درمیان کسی قسم کا کوئی علاقہ نہیں ہوگا، یا ان کے درمیان کوئی نہ کوئی علاقہ ہوگا پہلی شق باطل ہے اسلئے کہ جب ان کے درمیان تفارق ہوگا تو حقیقت واحدہ یعنی جسم کی حقیقت مرکب اور وجود میں نہیں آسکتی، اور امر آخر کس طرح اتصال و انفصال کے قابل ہوگا، لہذا دوسری شق متعین ہوگئی کہ ان کے درمیان علاقہ ہوگا یہ علاقہ دو حال سے خالی نہیں یا تو یہ علاقہ اتحاد ہوگا یا علاقہ حلول ہوگا، علاقہ اتحاد باطل ہے اس لئے کہ اگر یہ دونوں جز آپس میں متحد ہوں تو اتحاد کا تقاضا تو یہ ہے کہ ان میں سے ایک کا دوسرے کے بغیر پایا جانا ممکن نہ ہو اور ایک کی بقاء دوسرے کے بغیر ناممکن ہو، حالانکہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ جزء متصل بذاتہ کے باطل ہونے کے باوجود جزء آخر (نہ متصل بذاتہ اور نہ منفصل) باقی رہتا ہے لہذا دوسری شق متعین ہوگئی کہ ان کے درمیان علاقہ حلول ہوگا تو یقیناً ان دونوں جزوں میں سے ایک حال ہوگا اور دوسرا محل ہوگا اب یہ دو حال سے خالی نہیں یا وہ جزء جو نہ متصل بذاتہ ہے اور نہ منفصل ہے حال ہوگا اور جزء متصل بذاتہ محل ہوگا یا اس کا عکس ہوگا کہ جزء متصل بذاتہ حال ہو اور جزء غیر متصل بذاتہ وغیرہ منفصل محل ہو، ان میں سے پہلی شق باطل ہے اس لئے کہ اگر ہم اس کے قائل ہو جائیں کہ جزء متصل محل ہے اور جزء غیر متصل حال ہے تو جزء متصل بذاتہ کے معدوم ہونے سے جزء غیر متصل کا معدوم ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ محل کے معدوم ہونے سے حال بھی معدوم ہو جاتا ہے حالانکہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ جزء متصل پر (کظر یا ان انفصالی) عدم آجائے تو جزء غیر متصل قائم رہتا ہے لہذا دوسری شق متعین ہوگئی کہ جزء غیر متصل محل اور جزء متصل حال ہے یہ جزء غیر متصل کبھی تو اتصال کے وقت متصل واحد کے واسطے محل بنے گا اور کبھی دو مصلوں کے واسطے محل بنے گا انفصال کے طاری ہونے کے وقت، گویا کہ یہ محل

اتصال وانفصال کی دونوں صورتوں میں قائم رہتا ہے لہذا یہ جو ہر قائم بذاتہ ہوگا، جبکہ دوسرا جزء جو حلول کرنے والا ہے اس پہلے جزء کے ساتھ قائم ہوگا، جو جزء محل اور قائم بذاتہ ہے۔

اس تفصیل سے مشائیین کا موقف ثابت ہو گیا کہ جسم دو جزوں سے مرکب ہے جن میں سے ایک دوسرے میں حلول کیے ہوئے ہے اور جزء محل جو ہر قائم بذاتہ ہے اور آگے تیسری فصل میں یہ تحقیق ہوئے گی کہ جزء آخر (حال) کا محتاج ہے جس سے جزء حال کا جو ہر ہونا ثابت ہو جاتا ہے، کیونکہ فلاسفہ کے ہاں یہ امر محقق ہے کہ محل محتاج الیہ میں حلول کرنے والا جو ہر ہوتا ہے وهو المدعی..... (أن الجسم مرکب من جوهرین یحل أحدهما فی الآخر) جزء محل ہیولی اور مادہ کے ساتھ اور جزء حال صورة جسمیہ کے نام کیساتھ موسوم ہے، چنانچہ یہ دونوں جسم مطلق کے دو جزء خارجی ہیں جو مستقل وجودوں کیساتھ موجود ہیں..... جسم مطلق کی انواع کے اور بھی اجزاء ہیں جو صور نوعیہ کہلاتے ہیں، یعنی رابطاتھا إن شاء اللہ تعالیٰ۔

تمام اجسام (عنصری ہوں یا فلکی) ہیولی و صورت جسمیہ سے مرکب ہیں

تذنیب: واذ قد تحقق ان الجوهر المتصل بذاته اعنی الصورة الجسمیة حالة فی الهیولی فی الاجسام التی یطرء علیها الانفصال فی الخارج وان تلک الاجسام مرکبة من الهیولی والصورة وجب ان یکون جمیع الاجسام سواء کانت ممکنة الانفصال فی الخارج اولا کالا فلاک عندهم مرکبة من الهیولی والصورة الجسمیة.

پچھلی فصل کی تفصیل سے جب یہ امر محقق ہو گئے:

۱..... جو ہر متصل بذاتہ (صورة جسمیہ) اجسام قابل للانفصال کے اندر ہیولی میں حلول کیے ہوئے ہے۔

۲..... یہ اجسام ہیولی اور صورت جسمیہ سے مرکب ہیں تو یہ بھی لازمی طور پر ثابت

ہو گیا کہ سارے ہی اجسام خواہ ممکنہ الانفصال فی الخارج ہوں (جیسے اجسام عنصرية) یا نہ ہوں کالاً فلاک عندا الحكماء ہیولی وصورۃ جسمیہ سے مرکب ہیں۔

تمام اجسام ہیولی اور صورت جسمیہ سے مرکب کیوں ہی؟

لان الصورة الجسمیة طبعیة نوعیة والطبیعة النوعیة اذا حلت فی محل کان ذلک الحلول لاجل حاجة ذاتیة لها الی المحل فیکون تلک الطبیعة بسنخ حقیقتها وجوهر ماہیتها محتاجة الی المحل فلا یمکن وجودها بدون المحل بل یکون حالة فیہ حیثما كانت فتكون الصورة الجسمیة محتاجة الی الهیولی حالۃ فیہا حیثما كانت فیکون جمیع الاجسام مرکبة من الهیولی والصورة وهو المطلوب.

صورت جسمیہ تمام اجسام میں کیوں پائی جاتی ہے؟

اس کی دلیل یہ ہے کہ صورت جسمیہ طبعیہ نوعیہ ہے اور طبعیہ نوعیہ کا کسی محل میں حلول اس کی اپنی ضرورت ذاتیہ کی وجہ سے ہوتا ہے اس لئے کہ حلول بمقتار ذاتی کو مستلزم ہے لہذا صورت جسمیہ اپنی اصل حقیقت اور جوہر ماہیت کے ساتھ محل یعنی ہیولی کی محتاج ہوگی اور اس کے بغیر اس صورت کا پایا جانا ممکن نہیں ہوگا (بل حالۃ فیہا حیثما كانت)

لہذا جب ہیولی تمام اجسام میں ہے تو صورت جسمیہ بھی ہیولی میں حال ہو کر تمام میں پائی جائیگی تو معلوم ہوا کہ تمام اجسام ہیولی اور صورت جسمیہ سے مرکب ہیں اور یہی ہمارا مطلوب ہے۔

صورت جسمیہ، طبعیہ نوعیہ ہے، ماہیت جنسیہ نہیں

وانما قلنا ان الصورة الجسمیة طبعیة نوعیة لان

جسمية اذا خالفت جسمية كان ذلك لان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية الى غير ذلك من الامور التي تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية امر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية موجود آخر قد انضاف في الخارج الى الجسمية الموجودة في الخارج بوجود غير وجوده بخلاف الماهية الجنسية فانها طبيعة مبهمة تتحصل وتتقوم بالفصول وتتحد معها وجودا ولا يكون لها وجود غير وجود الفصل والنوع.

صورت جسمية کے طبیعت نوعیہ ہونے کی وجہ

صورت جسمية طبیعت نوعیہ ہے اس لئے کہ جب ایک جسمیت دوسری جسمیت کے مخالف ہوتی ہے تو یہ اختلاف امور خارجیہ کے لائق ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اور ہر وہ چیز جسمیں اختلاف امور خارجیہ کی وجہ سے ہو، (لابفصول ذاتیہ منوعہ) وہ طبیعت نوعیہ ہوا کرتی ہے لہذا صورت جسمية بھی طبیعت نوعیہ ہوگی جیسے یہ پانی گرم ہے اور یہ پانی ٹھنڈا ہے، یہ خرق و التیام کو قبول کرتا ہے یا نہیں، یہاں جو اختلاف پیدا ہوا اس کا سبب امور خارجیہ ہیں اس کے برخلاف ماہیت جنسیہ، کہ اس میں ابہام ہوتا ہے اور فصول کے ذریعہ وجود میں آتی ہے اور یہ (ماہیت) فصول کیساتھ وجوداً متحد ہیں، ماہیت جنسیہ کے لئے فصل نوع کے وجود کے علاوہ کوئی اور علیحدہ سے وجود نہیں اور فصل اس کے ابہام کو دور کرتی ہے اور اسکے لئے نوع حاصل کرتی ہے گویا کہ نوع اور فصل کا وجود ہی ماہیت جنسیہ کا وجود ہے صورت جسمية میں فصول کا کوئی دخل نہیں لہذا وہ ماہیت جنسیہ نہیں بلکہ طبیعت نوعیہ ہے۔

فصل في ان الصورة الجسمية محتاجة في

تشخيصها الى الهيولى

بيان ذلك ان الصورة الجسمية لا تكون متشخصة الا بان تكون متناهية متشكلة ولا يمكن كونها متناهية متشكلة الا من جهة الهيولى فلا تكون الصورة الجسمية متشخصه الا من جهة الهيولى وهو المدعى اما المقدمة الاولى فلانها لا يمكن ان يكون غير متناهية المقدار لان الاجسام والابعاد كلها متناهية ووجود الجسم اللامتناهى والبعد اللامتناهى محال البرهان التطبيق والبرهان السلمى.

صورت جسمية اور هيولى کے درميان جانين سے تلازم ہے يعنى صورت جسمية هيولى كولازم ہے اور هيولى صورت جسمية كولازم ہے اس فصل ميں صورت جسمية كى طرف سے تلازم بيان فرما رہے ہيں اور اگلى فصل ميں هيولى كى طرف سے تلازم كوپيان كريں گے۔

چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا کہ صورت جسمية اپنے تشکل اور وجود ميں هيولى كى محتاج

ہے۔

اسى مفہوم كوصاحب ہدایۃ الحكمة نے ”ان الصورة الجسمية لا تنجرد عن الهيولى“ كے الفاظ ميں بيان فرمایا۔

اس دعوے كومصنفؒ نے شكل اوّل كے ذریعے ثابت كيا۔

صغریٰ: الصورة الجسمية لا تكون متشخصة الا بان تكون متناهية متشكلة.

كبیرى: ولا يمكن كونها متناهية متشكلة الا من جهة الهيولى.

نتیجہ: فلا تكون الصورة الجسمية متشخصة الا من جهة الهيولى.

صغری: صورت جسمیہ کا تشخص موقوف ہے تنائی اور تشکل پر۔
کبریٰ: صورت جسمیہ کی تنائی اور تشکل دونوں موقوف ہیں ہیولی پر۔
نتیجہ: صورت جسمیہ کا تشخص موقوف ہے ہیولی پر۔

اثبات صغریٰ

ان دونوں مقدموں میں سے جو صغریٰ ہے کہ صورت جسمیہ کا تشخص ہونا موقوف ہے تنائی اور تشکل پر، اس کو ثابت کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ صورت جسمیہ کا غیر متناہی ہونا ممکن نہیں اسلئے کہ تمام اجسام و ابعاد متناہی ہیں اور جسم غیر متناہی اور بُعد غیر متناہی کا وجود محال ہے، اس کے محال ہونے کو دو برہانوں اور دلیلوں سے ثابت کیا گیا ہے جس میں سے ایک کا نام ”برہان تطبیق“ ہے اور دوسری دلیل کا نام ”برہان سلمیٰ“ ہے۔

برہان التطبیق

اما برہان التطبیق فتقریرہ انه لو امکن وجود بعد غیر متناہیہ امکن ان یفرز منہ قدر متناہ و امکن ان یطبق بین ماہو قبل الافراز و بین ما بقی بعدہ تطبیقا اجمالیا بتطبیق المبدء علی المبدء فیکون ہناک جملتان متطابقتان من جانب المبدء احدهما کل والاخری جزء فاما ان لا یتناہیا ولا ینقطعاً اصلاً فیلزم تساوی الجزء والکل وهو ضروری الاستحالة أو ینقطع الجملة التي هي جزء فتناهی لامحالة والجملة التي هي کل لاتزید علی تلک الجملة الا بقدر متناہ والزائد علی المتناہی بقدر متناہ متناہ فیکون الجملة الغير المتناہیة متناہیة هف۔

بیان برهان تطبیق

ہمارا دعویٰ ہے کہ تمام اجسام و ابعاد متناہی ہیں، اور بعد غیر متناہی کا پایا جانا ممکن نہیں، اسلئے کہ اگر بعد غیر متناہی پایا جائے تو یہ بات ممکن ہوگی کہ اس سے ایک بعد متناہی نکالا جائے، بعد متناہی جزء ہوگا، اور بعد غیر متناہی کل ہوگا، ان میں سے ہر ایک کو جملہ کہتے ہیں، اب بعد متناہی (جس کا اخراج بعد غیر متناہی سے کیا) اور بعد غیر متناہی کے مبداء کے درمیان تطبیق دی جائے تو یہ دو جملے ہوں گے اب یہ دونوں جملے دو حال سے خالی نہیں یہ دونوں یا تو کسی حد پر جا کے متناہی اور ختم نہیں ہوئے گئے یا وہ جملہ جو کہ جزء (بعد متناہی) ہے کسی حد پر جا کے متناہی ہو جائیگا ان دونوں میں سے ہر شق باطل ہے پہلی شق کہ یہ دونوں جملے کسی حد پر جا کے متناہی نہ ہوں اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں کل اور جزء کا تساوی ہونا لازم آتا ہے جس کا محال ہونا بدیہی ہے، دوسری شق کہ جملہ ”جزء“ کسی حد پر جا کے متناہی ہو جائے اس لئے باطل ہے کہ جب یہ جملہ جو جزء ہے متناہی ہوگا تو وہ جملہ جو کہ کل ہے اس پہلے جملہ (جزء بعد متناہی) پر بقدر متناہی زائد ہوگا، اور یہ قاعدہ ہے کہ جو شے متناہی پر بقدر متناہی زائد ہو وہ خود متناہی ہوا کرتی ہے لہذا جملہ کل کا متناہی ہونا لازم آتا ہے یہ خلاف مفروض ہے اسلئے کہ جملہ کل غیر متناہی فرض کیا گیا تھا۔

برهان تطبیق کی وجہ تسمیہ

اس کو ”برهان تطبیق“ اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کی بنیاد دو بعدوں کے درمیان تطبیق پر ہے۔



البرهان السُّلمى

واما البرهان السلمي افتقيره انه لو وجد بعد غير متناه في جهتي الطول والعرض امكن ان يخرج فيه من مبدء واحد امتدادان على نسق واحد كانهما ساقا مثلث لالى نهاية فلو امتدا الى غير النهاية بالفعل كان الانفراج بينهما غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين هف فتبين ان وجود بعد غير متناه في الجهتين محال.

بيان برهان سلمى

حاصل اس كايه ہے کہ بعد غیر متناہی کا کوئی وجود نہیں، اس لئے کہ اگر وہ جہت طول اور جہت عرض میں غیر متناہی ہو تو یہ بات ممکن ہوگی کہ مبدء واحد سے دو خط مستقیم برابر طریقے پر (اى على نسق واحد) لا الی نہایہ ٹکلیں گویا کہ وہ شکل مثلث کے دو زاویے ہوں، اب اگر یہ دونوں خط مستقیم لا الی نہایہ بالفعل بڑھتے چلے جائیں تو ان کے درمیان فاصلے کا بھی غیر متناہی ہونا لازم آئے گا حالانکہ وہ محصور بین الحاصرين ہے اس کا محصور بین الحاصرين ہونا اس کے غیر متناہی ہونے کے منافی ہے لہذا ثابت ہوا کہ بعد غیر متناہی (فی الجہتین) کا پایا جانا محال ہے۔

اثبات الكبرى

واما المقدمة الثانية فلانه لما استحال لاتناهى الصورة الجسمية لم يكن وجودها الا متناهية فلم يمكن وجودها الا متشكلة ولا يمكن تناهيتها وتشكلها الا من قبل الهولى لان

البرهان السلمي إنما سُمي به لنوع مشابهة الشكل الذي يحتاج فيه إلى ترسيمه بالسلم والسلم بالضّم والتشديد المراقبة فارسيه نرد بان (سيڑھی) ۱۲ الهلية السعيدية

التناهي والتشكل المخصوصين في الصورة الجسمية المتشخصة اما ان يحصل له من جهة نفس ماهية الصورة الجسمية فيلزم ان ينحصر ماهية الصورة الجسمية في تلك الصورة المتشخصة المتناهية بذلك التناهي المخصوص المتشكلة بذلك الشكل الخاص لان ذلك التناهي والشكل الخاصين لما كانا باقتضاء نفس ماهية الجسمية فلن يوجد ماهيتهما بدونهما فيلزم ان يكون الجسم منحصر في ذلك الجسم المتشخص بذلك التناهي والشكل الخاصين وهذا صريح البطلان او يحصل له من جهة لازم من لوازم ماهية الصورة الجسمية فيلزم تلك الاستحالة او يحصل له من جهة عارض من عوارضها يمكن زوالها عنها فيمكن زوال التناهي والشكل الخاصين ولا يمكن زوالهما الا بانفصال وتفرق اتصال فلا بد له من قابل وقابله هو المادة فيكون التناهي والتشكل عارضين لها من جهة المادة وذلك هو المدعى.

إثبات كبرى

يها من مصنف دوسرے مقدمہ یعنی کبریٰ کو دلیل کے ذریعے ثابت کر رہے ہیں دوسرا مقدمہ یہ تھا کہ صورت جسمیہ کا تناہی اور تشکل دونوں موقوف ہیں ہیولی پر، اس کی دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ پہلے مقدمہ کے ذریعہ جب صورت جسمیہ کا غیر متناہی ہونا محال ہو گیا تو اب صورت جسمیہ متناہی ہوگی اور متناہی ہونے کے ساتھ متشکل بھی ہوگی، اس لئے کہ متناہی کو ایک حد (کافی الکرة) یا کئی حدود (کافی المثلث) احاطہ کیے ہوتی ہیں اور یہی شکل ہے (یعنی وہ ہیئت جو مقدار (متناہی) کو ایک خط یا کئی خطوط کے احاطہ کرنے سے حاصل ہو) اس لئے وہ متشکل ہوگی، لیکن اس کا متناہی اور متشکل ہونا ہیولی پر موقوف ہے دلیل اس کی یہ

ہے کہ مخصوص تنہائی اور تشکل جو صورت جسمیہ (مختصہ) میں پائے جا رہے ہیں تین حال سے خالی نہیں (۱) یا تو یہ دونوں صورت جسمیہ کو حاصل ہوں گے صورت جسمیہ کی نفس ماہیت کی وجہ سے (۲) یا اس کے لازم کی وجہ سے (۳) یا اس کے عارض کی وجہ سے، ان میں سے پہلی شق باطل ہے اس لئے کہ اگر صورت جسمیہ کو تنہائی اور تشکل حاصل ہوں صورت جسمیہ کی نفس ماہیت کی وجہ سے تو صورت جسمیہ کا تنہائی مخصوص اور تشکل مخصوص میں منحصر ہونا لازم آئیگا کیونکہ صورت جسمیہ تمام اجسام میں پائی جاتی ہے لہذا تمام اجسام کا شکل خاص اور تنہائی مخصوص کے ساتھ متشکل اور مخصوص ہونا لازم آئیگا اور یہ صریح البطلان ہے دوسری شق کہ تنہائی اور تشکل لازم ماہیت کی وجہ سے حاصل ہوں، یہ بھی باطل ہے اس کے بطلان کی بھی وہی وجہ ہے جو کہ شق اول کی تھی، کیونکہ جہاں ملزم پایا جائے وہاں لازم پایا جاتا ہے اس لئے اگر صورت جسمیہ کو تشکل اور تنہائی لازم ماہیت کی وجہ سے حاصل ہوں تو اس صورت میں بھی تمام اجسام کا شکل خاص اور تنہائی خاص میں منحصر ہونا لازم آئیگا جو کہ باطل ہے۔

لہذا تیسری شق متعین ہوگئی کہ صورت جسمیہ کو تنہائی اور تشکل اس کے عارض کی وجہ سے حاصل ہوں، پھر چونکہ عارض کا معروض سے جدا ہونا ممکن ہے لہذا عارض کے جدا ہونے سے تنہائی اور تشکل کا بھی صورت جسمیہ سے زائل ہونا ممکن ہوگا، حالانکہ تنہائی اور تشکل کا زوال انفصال اور تفریق اتصال کے ذریعے ہوتا ہے لہذا کسی ایسی چیز کا ہونا ضروری ہے جو انفصال کو قبول کرے اور وہ مادہ یعنی ہیولی ہے لہذا صورت جسمیہ کو تنہائی اور تشکل کا عارض ہونا ہیولی کے ذریعے سے ہوگا اور یہی ہمارا مطلوب اور مدعی ہے۔



لا فيلزم انحصار ماهية الصورة الجسمية في تلك الصورة والواحدة لأن لازم الجسمية أيضاً مشترك بين الأجسام كلها فإن اشتراك الملزوم يلزمه اشتراك اللازم. ۱۲ هديه

مذکورہ دعویٰ ”صورت جسمیہ اپنے تشخص میں ہیولیٰ کی محتاج ہے“

کے اثبات کی مختصر تعبیر

والاخصر فی بیانہ ان یقال ان تعددافراد الجسم والصورة الجسمیة وافتراق بعضها عن بعض بالتشخصات والاشكال وهيئات التناهی لايمكن بدون المادة اذ لو لا مادة قابلة للتعدد والافتراق وكان التشخص والمقدار والشكل من قبل الماهية الجسمیة لزم انحصارها فی شخص واحد ذی تشخص خاص ومقدار خاص وشكل خاص واللازم صریح البطلان فقد ثبت ان المادة هی العلة القابلة لتعدد افراد الصورة الجسمیة وتشخصاتها واشكالها ومقادیرها وهيئات تناهيها فقد تحقق احتیاج الصورة الى الهيولى فی التشخص والتناهی والتشكل .

دعویٰ:

”صورت جسمیہ اپنے تشخص میں ہیولیٰ کی محتاج ہے“ کی مختصر

تعبیر

یہاں دعویٰ کے اثبات کو اختصار کے ساتھ بیان کر رہے ہیں جسے ماقبل تفصیل کے ساتھ بیان کیا اور وہ دعویٰ یہ تھا کہ صورت جسمیہ اپنے تشخص میں ہیولیٰ کی محتاج ہے چنانچہ فرمایا کہ جسم اور صورت جسمیہ کے افراد کا تعدد اور ان افراد میں سے بعض کا بعض سے تشخصات اشکال ہیئات تناهی کے ذریعے افتراق مادہ (ہیولیٰ) کے بغیر ممکن نہیں۔

دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر مادہ قابل تعدد و افتراق نہ ہو اور تشخص و شکل ماہیت جسمیہ کی جانب سے ہو تو صورت جسمیہ کا تشخص واحد اور شکل خاص کے ساتھ تشخص اور مشکل ہوگی اور صورت جسمیہ تمام اجسام میں پائی جاتی ہے لہذا تمام اجسام کا شکل خاص اور تشخص خاص کے ساتھ مشکل اور تشخص ہونا لازم آئے گا اور لازم صریح البطلان ہے، فالملزوم مثله (یعنی صورت جسمیہ کا تشخص و شکل ماہیت جسمیہ کی جانب سے ہو) یہ بھی باطل ہے لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ تعدد و افراد اور افتراق افراد و تشخصات و اشکال اور ہیات ان سب کو مادہ ہی قبول کرتا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ صورت جسمیہ اپنے تشخص اور شکل میں ہیولی کی محتاج ہے۔

تنبیہ: اذ قد عرفت ان التناهی یکون عارضا للجسم من حیث هو ذو مادة فلعلک دریت ان مسئلة تناهی الاجسام وبطلان لاتناهیها فی الاعظام من مسائل هذا العلم الطبعی وانما ذکرنا ها فی المقدمة وکان من حقها ان تذکر فی المقاصد فی الفن الاول الباحث عن العوارض العامة للاجسام لتوقف هذه المسئلة التی هی من مسائل الحکمة الالهیة و مبادی هذا العلم علیها وبعد ذکرها ههنا لایبقی حاجة الی استیناف ذکرها فی الفن الاول.

تنبیہ:

گذشتہ تفصیل سے جب آپ کو یہ بات معلوم ہوگئی کہ تناہی جسم کو ذومادہ ہونیکے حیثیت سے عارض ہے تو یقیناً یہ بھی جان چکے ہونگے کہ اجسام کی تناہی اور بطلان لاتناہی کا مسئلہ اس ”علم طبعی“ کے اہم اور بڑے مسائل میں سے ہے۔

اب اس کے علم طبعی کے اہم مسائل میں سے ہونے کا مقتضی تو یہ تھا کہ اسے فن اول (جس میں جسم کے عوارض عامہ سے بحث ہے) میں مقاصد کے تحت ذکر کیا جاتا، لیکن چونکہ مسئلہ (ہیولی و صورت جسمیہ الخ) جو کہ حکمت الہیہ کے مسائل اور اس علم طبعی کے مبادی میں

سے ہے، یہ مسئلہ تناہی اجسام پر موقوف تھا اس لئے، یہاں مقدمہ میں بیان کر دیا گیا، اب دوبارہ فن اول میں از سر نو ذکر کرنیکی حاجت نہ رہی۔

میر باقر داماد کی لغزش پر تنبیہ

ومن عدها من مسائل الحكمة الالهية ونسب ذلك الى الشيخ الرئيس لم يقصر في التلبیس والتدليس والشيخ قد ذكرها في الطبيعيات الشفاء فهو براء من ذلك الافتراء

بعض حضرات یعنی میر باقر داماد نے فرمایا کہ اجسام کے تناہی اور عدم تناہی کا مسئلہ حکمت الہیہ کے مسائل میں سے ہے اور اس بات کو میر صاحب نے شیخ بوعلی سینا کی طرف منسوب کیا ہے کہ انہوں نے اس کو مسائل حکمت الہیہ سے قرار دیا ہے، مصنف نے فرمایا کہ اس شخص (میر صاحب) نے تلبیس و تدلیس کی انتہا کر دی اور اس میں کوئی کسر نہیں چھوڑی حالانکہ شیخ نے اس مسئلہ کو اپنی کتاب شفاء کی طبیعات میں بیان کیا ہے لہذا شیخ اس شخص کی جھوٹی بات سے بری اور کوسوں دور ہیں۔

فصل فى ان الهولى لا يمكن ان يوجد بدون الصورة

الجسمية

بيان ذلك انها لو وجدت بدون الصورة الجسمية فاما ان تكون ذات وضع اى متحيزة قابلة للاشارة الحسية اولا فعلى الاول اما ان تكون بحيث يمكن ان يتجزى وينقسم اولا يكون كذلك وعلى الثانى يكون جوهرها فرداً لا يتجزى فلا يكون محلاً للاتصال فلا يكون هولى هف وعلى الاول اما ان يمكن تجزئها وانقسامها فى جهة أو جهتين فقط فيكون خطأ جوهرها اوسطها جوهرها فلا يكون محلاً للصورة الجسمية المتصلة الممتدة فى الجهات الثلاث فلا يكون هولى هف او يمكن تجزئها وانقسامها فى الجهات فيكون مقدار أو محلاً للمقدار فلا يكون مجردة عن الصورة الجسمية اذ المقدار لا يوجد بدون الصورة الجسمية وقد فرضت مجردة عنها هف وعلى الثانى اى على تقدير ان لا يكون متحيزة ذات وضع اما ان يمكن ان تلحقها الصورة الجسمية او يمتنع فان امتنع ان تلحقها الصورة الجسمية فلا يكون هولى اذ الهولى عبارة عما يكون محلاً للصورة الجسمية فالجوهر الذى يمتنع ان تلحقه الصورة الجسمية يكون جوهرها مفارقاً عن عالم الاجسام ولا يكون مادة لها وكلامنا فيما هو مادة الاجسام.

ہیولی صورت جسمیہ کے بغیر نہیں پایا جاسکتا

اس فصل میں ہیولی کی جانب سے تلازم بیان فرمانا چاہتے ہیں (کہ ہیولی ملزوم اور صورت جسمیہ لازم ہے) چنانچہ ماتن نے پہلے اپنا دعویٰ بیان کیا اس کے بعد اس کی دلیل بیان کی۔

دعویٰ:

دعویٰ یہ ہے کہ ہیولی صورت جسمیہ کے بغیر (مجرد ہو کر) کبھی نہیں پایا جاسکتا دلیل یہ ہے کہ ہیولی اگر صورت جسمیہ سے مجرد ہو کر پایا جائے تو یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ ہیولی ذو وضع ۱ یعنی تحیز اور قابل اشارہ حیہ ہوگا یا ذو وضع (تحیز اور قابل اشارہ حیہ) نہ ہوگا، تالی (دونوں شق) باطل ہے فالمرقد مثلہ (اُسی وجود الھیولی مجرد عن الصورة الجسمیة)۔

بطلان شق اول

پہلی شق کہ ہیولی مجرد عن الصورة الجسمیة ذو وضع ہو اس لئے باطل ہے کہ ہیولی ذو وضع ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو تجزی و تقسیم کو قبول کرے یا تقسیم کو قبول نہیں کرے، اگر تقسیم کو قبول نہ کرے تو ہیولی کا جزء لا تجزى (جو ہر فرد) بننا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اس لئے کہ جزء لا تجزى بننے کی صورت میں ہیولی اتصال کا محل نہیں بن سکے گا (حالانکہ ہیولی تو اتصال کا محل بن سکتا ہے) تو ہیولی کا ہیولی نہ ہونا لازم آئے گا جو کہ خلاف مفروض ہے۔

یادہ ہیولی ذو وضع تجزی و تقسیم کو قبول کرے گا تو یہ تین حال سے خالی نہیں (۱) یا ایک جہت میں تقسیم کو قبول کرے گا (۲) یا دو جہت میں (۳) یا تین جہت میں، پہلی صورت میں خط جوہری اور دوسری صورت میں سطح جوہری لازم آئے گا، یہ دونوں باطل ہیں اس لئے کہ اس

۱: وضع: فن حکمت میں وضع کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے، (۱) اشارہ حیہ (۲) مقولات تسعہ میں سے مقولہ ”وضع“ (وہ ہیئت جو جسم کو بعض اجزاء کی طرف نسبت کرنے اور امور خارجیہ کی طرف نسبت کرنے سے حاصل ہو) (۳) جزء مقولہ۔ یہاں پہلے معنی مراد ہیں ۱۲۔

صورت میں ہیولی صورت جسمیہ کے واسطے محل نہیں بنے گا، (کیونکہ صورت جسمیہ تو جہات ثلاثہ میں ممتد ہے) تو ہیولی کا ہیولی نہ ہونا لازم آئیگا جو کہ خلاف مفروض ہے۔
لہذا تیسری شق متعین ہوگئی کہ ہیولی ذو وضع جہات ثلاثہ میں تقسیم کو قبول کرتا ہے اس صورت میں ہیولی یا تو خود مقدار ہوگا یا مقدار کے واسطے محل ہوگا ان دونوں میں سے ہر صورت میں ہیولی صورت جسمیہ سے مجرد ہو کر نہیں پایا جائیگا (کیونکہ مقدار صورت جسمیہ کو لازم ہے فلا یوجد بدون الصورة الجسمیة) اور یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ ہم نے ہیولی کو مجرد عن الصورة فرض کیا تھا۔

بطلان شق ثانی

اب تک ہیولی مجرد عن الصورة کا ذو وضع ہونا باطل قرار دیا ہے دوسری شق ہیولی مجرد عن الصورة ذو وضع نہ ہو، تو یہ دو حال سے خالی نہیں صورت جسمیہ کا اس کو لاحق ہونا ممکن ہوگا یا صورت جسمیہ کا اس کو لاحق ہونا ممتنع ہوگا اس میں سے دوسری شق باطل ہے کیونکہ اس صورت میں ہیولی نہیں بن سکے گا۔ اس لئے کہ ہیولی تو نام ہے اس شے کا جو صورت جسمیہ کے واسطے محل بن سکے لہذا وہ جو ہر جس کو صورت جسمیہ کا لاحق ہونا ممتنع ہو وہ عالم اجسام سے مفارق ہے ورنہ ان اجسام کے واسطے مادہ نہیں حالانکہ ہمارا کلام تو اس جزء کے بارے میں ہے جو اجسام کی واسطے مادہ بنے لہذا ان الطبعی انما یبحث عن الهیولی من حیث می ماذة لا اجسام لا غیر ۱۲

وضاحت:

ہماری گفتگو اس ہیولی سے متعلق ہے جو اجسام کے لئے مادہ بنے، لہذا ہمارا مدعی یہ ہے کہ مادہ لا اجسام کا صورت جسمیہ سے مجرد ممکن نہیں، کما قال المحشی ”ومن البین ان الهیولی المخصوصة بالاجسام لابد ان تفتن بها الصورة ضرورة“
مطلق مادہ کے متعلق گفتگو نہیں، چنانچہ ہم ایسے جو ہر مجرد کے وجود کے منکر نہیں جو صورت جسمیہ کیساتھ بالکل بھی مقترن نہیں ہوتا، جس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ ہیولی مجرد عن

الصورة الجسمية كيلى ممكن نہیں ہے ایسی صورت نوعیه حاصل ہو جو ہیولی کیلى صورت جسمیه کے قبول کرنے سے مانع ہو، اگر چہ فی ذاتہ صورت جسمیه کو قبول کرنے کی اس میں صلاحیت ہو، کما قبل انہ يجوز أن يكون للهيولى المجردة عن الصورة الجسمية صورة نوعية مانعة عن قبولها الصورة الجسمية وإن كانت فى نفسها قابلة لها.

دفع دحل

ومدعانا ان مادة الاجسام لا يمكن ان تتجرد عن الصورة الجسمية ولا نمنع وجود جوهر مجرد لا يقارن الصورة الجسمية.

اعتراض مع جواب

یہ عبارت اعتراض مقدر کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ ہیولی بذاتہ اگر چہ صورت جسمیه کو قبول کرتا ہے لیکن یہ بات ممکن ہے کہ ہیولی مجرد عن الصورة الجسمیه کے واسطے صورت نوعیه ہو جو ہیولی کو صورت جسمیه کے قبول کرنے سے مانع ہو لہذا آپ کا یہ کہنا کہ ایسے ہیولی کا وجود (جس کو صورت جسمیه کا لحوق ممتنع ہو) محال ہے، ناقابل تسلیم ہے، ہیولی مجرد عن الصورة کو صورت جسمیه کا لحوق ممتنع ہونا محال ہے یہ کہنا صحیح نہیں، بلکہ لحوق کا ممتنع ہونا ممکن ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارا دعویٰ تو یہ ہے کہ اجسام کے مادہ کے واسطے یہ ممکن نہیں کہ وہ صورت جسمیه سے مجرد ہو کر پایا جائے یعنی ہم مطلق جوہر کے متعلق بحث نہیں کر رہے بلکہ وہ جوہر جو اجسام کے واسطے مادہ بنے اس کے لئے یہ بات ممکن نہیں کہ وہ صورت جسمیه سے مجرد ہو کر پایا جائے رہا مطلق جوہر، تو ہم بھی اس بات کے منکر نہیں کہ ایسا جوہر پایا جائے جو صورت جسمیه کو بالکل قبول نہ کرے۔

اصلا وان امکن ان تلحقها الصورة الجسمية فاذا لحقتها فاما ان يحصل فى جميع الاحياز وهو صريح البطلان

اولا يحصل فی شئی من الاحياز وهو ايضا ظاهر الاستحالة اذ وجود الجسم بدون الحيز مستحيل بداهة اولاً يحصل فی بعض الاحياز دون بعض وهو ايضا باطل لان نسبته الى جميع الاحياز على السواء فيلزم الترجيح بلا مرجح وهو محال ولما بطل التالي بشقوه بطل المقدم فتبين استحالة وجودها بدون الصورة الجسمية.

پہلی شق

لہذا پہلی شق متعین ہوگئی کہ صورت جسمیہ کا ہیولی مجرد کو لاحق ہونا ممکن ہو جب اس کو صورت جسمیہ لاحق ہوگی تو وہ ہیولی تین حال سے خالی نہیں، (۱) یا تو وہ ہیولی تمام احیاز میں حاصل ہوگا (۲) یا کسی بھی حیز میں حاصل نہ ہوگا (۳) یا بعض احیاز میں حاصل ہوگا اور بعض میں حاصل نہ ہوگا، ان میں سے پہلی دو شقیں بدہمت باطل ہیں پہلی شق تو اسلئے کہ ایک جسم ایک وقت میں دو احیاز میں نہیں پایا جاسکتا چہ جائیکہ تمام احیاز میں پایا جائے دوسری شق اس لئے کہ ہیولی مجرد کو جب صورت جسمیہ لاحق ہوگی تو وہ ذو وضع بن گیا اور ہر ذو وضع شی کسی نہ کسی چیز میں ضرور تحیز ہوتی ہے۔

رہی تیسری شق کہ یہ ہیولی بعض احیاز میں پایا جائے اور بعض میں نہ پایا جائے یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ ترجیح بلا مرجح ہے کیونکہ ہیولی کی نسبت تمام احیاز کی طرف علی السوہ اور برابر ہے۔

جب تالی (ذو وضع یا غیر ذو وضع) اپنی تمام شقوں کے ساتھ باطل ہو گیا فالمر قدم مثله یعنی ہیولی کا صورت جسمیہ کے بغیر پایا جانا بھی باطل ہے۔ فتبين استحالة وجود الهولی بدون الصورة الجسمية.

الاعتراض وجوابه

فان قلت اذا انقلب الماء هواء مثلا فالهواء المنقلب اليه اما ان يحصل فى جميع اجزاء حيز كرة الهواء وهو باطل أولا يحصل فى شئى من اجزاء حيز الهواء وهو ايضا باطل او يحصل فى بعضها دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح فما هو جوابكم فهو جوابنا قلنا الماء الذى ينقلب هواءً اما ان يكون قبل الانقلاب فى حيز الهواء بالقسر فاذا انقلب هواء سكن فى ذلك الحيز بالطبع فيكون حصوله فى ذلك الحيز قبل الانقلاب مرجحا لحصوله فيه بعد الانقلاب واما ان يكون قبل الانقلاب خارجا عن حيز الهواء فيكون لامحالة فى حيز آخر ويكون ذالك الحيز الآخر قريبا من بعض اجزاء حيز الهواء وبعيدا من بعضها فاذا انقلب هواء يحصل فى ذلك الجزء القريب من ذلك الحيز فيكون القرب لحصوله فى ذلك الجزء من اجزاء حيز الهواء ولا يمكن مثل ذلك فيما نحن فيه لان الهولى المجردة قبل ان تلحقها الصورة الجسمية ليس لها حيز ووضع حتى يكون وضعها السابق معدا لوضع لاحق ومرجحا لحيز معين فقد تحقق ان الهولى محتاجة فى تحصلها بالفعل وكونها متحيزة وكونها ذات وضع الى الصورة الجسمية .

اعتراض وجواب

اس تمام عبارت میں ایک اعتراض اور اس کا جواب دیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ

آپ نے فرمایا کہ ہیولی ذو وضع نہ ہو اور اس کو صورت جسمیہ کا لاحق ہونا ممکن ہو تو تین حال سے خالی نہیں، آپ نے ان میں سے ہر ایک کو باطل قرار دیا، ان میں سے پہلے دو کا بطلان مسلم ہے یعنی تیسری شق کہ ہیولی بعض احیاز میں پایا جائے اور بعض میں نہ پایا جائے آپ نے اس کو ترجیح بلا مرجع کہہ کر باطل قرار دیا یہ ہمیں تسلیم نہیں اس لئے کہ پانی جب ہوا سے بدل جائے تو وہ ہوا (جو پانی سے حاصل ہوئی) حیز ہوا میں متحیز ہوتی ہے، یہاں بھی تین احتمال ہیں، یہ ہوا حیز ہوا کے تمام اجزاء میں پائی جائے یا حیز ہوا کے اجزاء میں سے کسی بھی جزء میں نہ پائی جائے یہ دونوں شقیں صریح البطلان ہیں تیسری شق متعین ہو گئی کہ بعض احیاز میں ہوا اور بعض احیاز میں نہ ہو تو یہ ترجیح بلا مرجع ہے حالانکہ آپ کے نزدیک جائز ہے یہاں ترجیح بلا مرجع کے صحیح ہونیکا جو جواب دیں گے تو ہیولی کے بارے میں ترجیح بلا مرجع کے متعلق جو آپ کا جواب ہوگا، ہیولی کے بارے میں ترجیح بلا مرجع سے متعلق وہی ہمارا بھی جواب ہوگا۔

جواب:

اس کا جواب یہ ہے کہ ماء منقلب پر ہیولی کو قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ وہ پانی جو ہوا سے بدل گیا دو حال سے خالی نہیں، یہ پانی انقلاب سے پہلے حیز ہوا میں تھا کسی قاسر کی وجہ سے، یا حیز ہوا سے خارج تھا اگر کسی قاسر کی وجہ سے قبل الانقلاب حیز ہوا میں تھا تو یہ پانی جب ہوا سے بدل گیا تو اب یہ اسی حیز میں بالطبع (لا بالقسر) ساکن ہو گیا تو اس پانی کا انقلاب سے پہلے اس حیز میں حاصل ہونا انقلاب کے بعد اسی حیز میں پائے جانے کا مرجع ہے۔

دوسری شق کہ پانی انقلاب سے پہلے حیز ہوا سے خارج ہو، جب یہ پانی حیز ہوا سے خارج تھا تو یقیناً یہ ماء کسی دوسرے حیز میں متحیز ہوگا مثلاً زمین پر پڑا ہو تو وہ حیز آخر حیز ہوا کے بعض اجزاء کے قریب ہوگا اور بعض اجزاء سے بعید ہوگا، جب یہ پانی ہوا سے بدلے گا تو یہ حیز ہوا کے ان اجزاء میں متحیز ہوگا جو کہ آخر کے قریب تھے، تو یہ قریب قریب ہونا اس حیز میں حاصل ہونے کے واسطے مرجع بن جائیگا۔

بخلاف هيولي کے کہ صورت کے لاحق ہونے سے پہلے ہیولی کے واسطے کوئی چیز وضع نہیں چہ جائیکہ وضع سابق اس کی وضع لاحق کے واسطے معد یا مرجع بن سکے۔

فقد تحقق أن الهولي محتاجة الخ

اس تفصیل سے واضح ہو گیا کہ ہیولی اپنے بالفعل وجود و تحصیل اور تحیز و ذو وضع ہونے میں صورت جسمیہ کا محتاج ہے اور پچھلی فصل سے ثابت ہوا کہ صورت جسمیہ اپنے شخص میں ہیولی کی محتاج ہے، لہذا دونوں میں تلازم لازم ہے، کوئی بھی ایک دوسرے کے بغیر مجرد ہو کر نہیں پایا جاسکتا۔



۱۔ حاصل الدفع الفرق بأن الهولي الماء قبل مقارنة الصورة الهوائية كانت ذات وضع، فالوضع السابق صار مرجحاً للوضع اللاحق بخلاف الهولي المجردة عن الصورة الجسمية فإنها لم يكن لها وضع سابق ولا حيز سابق لفرض تجردها فيلزم الترجيح بلا مرجح مطلقاً كما فصله المصنف قدس سره. ۱۲ ہدیہ

فصل في اثبات الصورة النوعية

اعلم ان لأنواع الجسم صوراً آخر بها تختلف الاجسام
انواعاً وتلك الصور مباد للآثار الخاصة بانواعه ومقومات
للانواع بالدخول فيها والجزئية منها و محصلات لماهية
الجسم المطلق على نحو تحصيل الفصول ماهيات الاجناس
وللمادة ايضا على نحو تحصيل الصورة الجسمية اياها
والدليل على ذلك ان الاجسام تختلف آثارها ومقاديرها
واشكالها وكيفياتها كالخفة والثقل والحرارة والبرودة
واليبوسة والرطوبة وميولها الى الاحياز الخاصة والجهات
المخصوصة فاما ان تكون تلك الآثار الخاصة الصادرة عنها
مستندة الى امور خارجة عنها وذلك صريح البطلان لانا نعلم
بداهة ان الماء مثلاً رطب بطبعه لا بامر خارج وان الارض ثقيلة
مائلة الى المركز بطبعها لا لامر خارج عنها او تكون مستندة
الى امور في نفس حقائقها فاما ان تكون مستندة الى هيولاها
وذلك باطل اما اولاً فلان الهيولى قابلة محضة لا يمكن ان
تكون فاعلة اصلاً كما تقرر في الفلسفة الاولى واما ثانياً فلان
هيولى العناصر واحدة مشتركة فكيف تكون مبدء للآثار
الخاصة واحد واحد منها او تكون مستندة الى الصورة
الجسمية وهو ايضا باطل اذ قد عرفت ان الصورة الجسمية
طبيعة واحدة مشتركة بين جميع الاجسام فلو كانت تلك
الآثار مستندة اليها لزم اشتراك تلك الآثار بين جميع
الاجسام او تكون مستندة الى مباد اخر في حقائق تلك

الاجسام مختصة بنوع نوع وهو المطلوب فتحقق ان في كل نوع من انواع الجسم صورة اخرى سوى الصورة الجسمية هي منوعة للجسم ومحصلة للهولى نوعا فهي ايضا حالة في الهولى والهولى محتاجة اليها في التحصل النوعى فهي ايضا جوهر لان الحال الذى يحتاج اليه المحل يكون جوهر ا واذهى حالة في الهولى فهي مفتقرة في تشخصها الى الهولى واذ الهولى لايمكن وجودها بدون ان يتحصل انواعا فهي محتاجة الى الصورة النوعية في تقومها فكما ان الهولى والصورة الجسمية متلازمان كذلك الهولى والصورة النوعية متلازمان.

صورت نوعيه كاثبات

تعريف صورة نوعيه:

صورت نوعيه وہ صورت ہے جس کے ذریعے جسم کی مختلف انواع (آگ، پانی، مٹی) ایک دوسرے سے ممتاز ہوں، آگ پانی وغیرہ جسم ہیں لیکن ہر ایک کی صورت نوعيه دوسرے سے مختلف ہے، کار، بس، ٹرک، گاڑی ہونے میں مشترک ہیں، لیکن ان میں باہمی امتیاز ان کی صورت نوعيه کے ذریعہ ہوتا ہے۔

اس فصل میں جسم کے واسطے صورت نوعيه کے اثبات کو بیان فرمانا چاہتے ہیں، چنانچہ مصنفؒ نے تمہید فرمایا کہ جسم کی انواع کے واسطے صورت جسميه کے علاوہ دوسری کچھ ایسی صورتیں بھی ہیں جن کے ذریعے اجسام انواع کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف اور ممتاز ہوتے ہیں۔

صور نوعیہ انواع اجسام کے لئے مبادی، مقومات، مصلیات ہیں

اور یہ صورتیں ان آثار کے واسطے مبادی (یعنی مبدأ) ہیں جو (آثار) جسم کی انواع کے ساتھ خاص ہیں یہ (صورتیں) جسم کی انواع میں داخل اور ان انواع کی جزئیات ہونے کی وجہ سے ان (انواع) کے واسطے مقومات ہیں جس طرح فصل جنس کی ماہیت کرتا ہے (مثلاً) ناطق حیوان کے ساتھ مل کر حیوان ناطق و حیوان غیر ناطق جنس کی دو اقسام حاصل کر لیتا ہے) اسی طرح صور نوعیہ بھی جسم مطلق کی ماہیت کو حاصل کر لیتی ہے، اور یہ صورتیں مادہ (ہیولی) کو بھی حاصل کرنے والی ہیں جس طرح صورت جسمیہ مادہ کو حاصل کرتی ہے۔

دعویٰ فصل

اس تمہید کے ضمن میں یہ دعویٰ پایا گیا کہ ”اجسام کے واسطے صورت جسمیہ کے علاوہ ایسی صورتیں ہیں جو اجسام کی انواع کے واسطے مقومات مصلیات اور آثار مخصوصہ کے واسطے مبادی ہیں۔“

مصنف نے ”والدلیل علی ذلک“ سے اپنے اس دعویٰ کو دلیل سے ثابت کیا چنانچہ فرمایا کہ اجسام آثار، مقادیر اور کیفیات کے لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں (جیسے کوئی ثقیل ہے کوئی خفیف، کوئی حار ہے تو کوئی بارد، کوئی یابس ہے تو کوئی رطب، اسی طرح کوئی حیض خاص و جهت مخصوص کی طرف مائل ہے) ان آثار وغیرہ کے اختلاف سے اجسام ایک دوسرے سے مختلف ہو جاتے ہیں اب ان آثار کے واسطے مبدأ (تخص و مرجع) کیا ہے اس میں چار احتمال ہیں: ان آثار کا مبدأ یا تو امر خارج ہوگا یعنی امر خارج عن الجسم۔ اس کو مصنف نے یوں تعبیر فرمایا کہ ان آثار کا مبدأ وہ امور ہوں گے جو اجسام سے خارج ہوں یا وہ امور ہوں گے جو اجسام کی حقیقت میں داخل ہوں۔

۱۔ چنانچہ عناصر اربعہ میں سے ہر ایک عنصر کے آثار و صفات مختلف ہیں، مثلاً: نار حار ہے، پانی بارد ہے، نار کا اثر احراق ہے اور پانی کا اثر اغراق ہے، اس طرح عناصر اربعہ کے احیاء بھی مختلف ہیں، نار و ہوا کا حیض جانب ”فوق“ اور پانی و مٹی کا حیض جانب ”تحت“ ہے۔ ۱۲

شق اول

ان میں سے پہلی شق صریح البطلان ہے اسلئے کہ ہم یہ بات بجاہت کے ساتھ جانتے ہیں کہ مثلاً پانی اپنی طبیعت کی وجہ سے تر ہے نہ کہ امر خارج کی وجہ سے (کیونکہ ”وانزلنا من السماء ماءً طهوراً“ آسمان سے نزول اسی مرطوب طبیعت کیساتھ ہوا ہے) اسی طرح زمین اپنی طبیعت کی وجہ سے ثقیل ہے نہ کہ امر خارج کی وجہ سے لہذا معلوم ہوا کہ ان آثار میں امر خارج کا کوئی دخل نہیں۔

شق ثانی

دوسری شق کہ آثار خاصہ کا مبداء امور ہیں جو اجسام کی حقیقت میں داخل ہوں پھر یہ تین حال سے خالی نہیں یا تو ان آثار کا مبداء (امر داخل) ہیولی ہوگا، یا صورت جسمیہ ہوگی یا دوسرے مبادی ہوں گے انہیں سے پہلی شق (آثار کا مبداء ہیولی ہو) دو وجہوں سے باطل ہے (۱) پہلی وجہ یہ ہے کہ ہیولی قابلہ محضہ (منفعل) ہے فاعلہ نہیں یعنی اثر قبول تو کر سکتا ہے، مگر اثر انداز نہیں ہو سکتا، جیسا کہ ہیولی کی تعریف میں آیا کہ ہیولی قابل لئلا انفصال والاتصال ہے لیکن غیر میں اثر پیدا نہیں کر سکتا لہذا یہ ہیولی آثار کے واسطے بھی مؤثر نہیں ہو سکتا۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ عناصر کا ہیولی واحد اور تمام اجسام کے درمیان مشترک ہے تو وہ آثار خاصہ میں سے ہر ایک کے واسطے علیحدہ علیحدہ کیسے مبداء بن سکتا ہے۔

رہی دوسری شق کہ آثار خاصہ کا مبداء صورت جسمیہ ہو یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ آپ جان چکے ہیں کہ صورت جسمیہ طبیعت واحدہ ہے جو تمام اجسام کے درمیان مشترک ہے اب اگر آثار خاصہ کا مبداء صورت جسمیہ ہو تو تمام آثار کا جمیع اجسام کے درمیان مشترک ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے کیونکہ ہر ایک جسم کے لئے علیحدہ علیحدہ آثار حاصل ہیں۔

تیسری شق متعین ہوگئی کہ ان آثار خاصہ کا مبداء دوسرے مبادی ہیں جو کہ ان اجسام کے حقائق میں پائے جاتے ہیں جو مختلف انواع کے ساتھ خاص ہیں اور یہی معنی صورت نوعیہ کا

ہے اور یہی ہمارا مطلوب ہے۔

لہذا اب یہ بات متحقق ہوگئی کہ جسم کی انواع میں سے ہر نوع میں صورت جسمیہ کے علاوہ ایک دوسری صورت ہے جو کہ جسم اور ہیولی کے واسطے نوع کو حاصل کرنے والی ہے اور یہ صورت بھی ہیولی کے اندر حلول کئے ہوئے ہے اور ہیولی اپنے تحصیل نوعی میں اس کا محتاج ہے۔

مندرجہ بالا تقریر سے چند باتیں حاصل ہوئیں:

(۱)..... صورت نوعیہ ہیولی میں حلول کئے ہوئے ہے اور جو ہر ہے۔ جو ہر اس لئے ہے کہ ہیولی (جو کہ محل ہے) اپنے تحصیل نوعی میں اس کا محتاج ہے اور ہر وہ حال جس کا محل محتاج ہو وہ جو ہر ہوا کرتا ہے لہذا صورت نوعیہ بھی جو ہر ہے۔

(۲)..... صورت نوعیہ اپنے تشخص میں ہیولی کی محتاج ہے کیونکہ یہ ہیولی میں حلول کئے ہوئے ہے جیسا کہ صورت جسمیہ حلول کرنے کی وجہ سے اپنے تشخص میں ہیولی کی محتاج ہے۔

(۳)..... چونکہ تحصیل نوعی کے بغیر ہیولی کا وجود ممکن نہیں، اس لئے ہیولی اپنے تقوم میں صورت نوعیہ کا محتاج ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ جس طرح ہیولی اور صورت جسمیہ کے درمیان تلازم ہے اسی طرح ہیولی اور صورت نوعیہ میں جانبین سے احتیاج (ہیولی تقوم میں صورت نوعیہ تشخص میں) پائے جانے کی وجہ سے ان کے درمیان بھی تلازم ہے۔

ولست اعنی بذلك ان صورة نوعية خاصة تلازم
الهیولی فان الہیولی قد تفارقها الی بدل وتخلع صورة وتلبس
اخری بل انما اعنی ان الہیولی لاتخلو عن صورة نوعية.

بازالہ وہم

مصنفؒ نے فرمایا کہ یہ جو کہا جا رہا ہے کہ ہیولی کو صورت نوعیہ لازم ہے اس سے

خاص صورت نوعیہ مراد نہیں کہ ہیولی جہاں بھی ہو وہی صورت نوعیہ خاصہ اسے لازم ہوگی بلکہ مطلب یہ ہے کہ ہیولی مطلق صورت نوعیہ کے بغیر نہیں پایا جاسکتا یعنی جہاں ہو وہاں صورت نوعیہ بھی ہوگی چاہے یہ صورت نوعیہ کسی بھی شکل میں ہو۔ (آیۃ صورۃ کانت)

فصل فى كيفية التلازم بين الهيولى والصورة

لما ثبت ان الهيولى والصورة متلازمان وانه لا يوجد احدهما بدون الاخرى والتلازم بين شيئين لا يتحقق الا اذا كان احدهما علة موجبة للآخر او يكون كلاهما معلولى علة ثالثة توقع بينهما ارتباطا افتقاريا لاعلى الوجه الدائر فاما ان يكون الصورة علة موجبة للهيولى او يكون الهيولى علة موجبة للصورة او يكونا معلولى علة موجبة توقع بينهما ارتباطا افتقاريا والاول باطل لان الصورة لا توجد الا بالشكل او مع الشكل والشكل متاخر عن الهيولى فالصورة الموجودة متاخرة عن الهيولى فلا يكون علة موجبة للهيولى لان العلة الموجبة يجب تقدمها على المعلول والثانى ايضا باطل لان الهيولى علة قابلة فلا يمكن ان يكون فاعلة ولا ان يكون موجبة لان القابل بما هو قابل انما منه قوة القبول لافعليته وايجابه فتعين الثالث فهما معلولا سبب ثالث مقدس عن الجسمية والجسمانيات يفيض وجودهما ويقيم ذلك السبب الهيولى بماهية الصورة ويستحفظها بتعقيب افرادها عليها كمن يمسك سقفا بعينه بدعائم متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها ويفيض وجود الصور الخاصة فى الهيولى فتشخص الصورة وتتناهى وتشكل من جهة الهيولى فالهيولى محتاجة الى الصورة فى تحصلها وبقائها والصورة محتاجة الى الهيولى فى تشخصها وتشكلها .

ہیولی اور صورت میں کیفیتِ تلازم

اس چھٹی فصل میں ہیولی اور صورت کے درمیان تلازم کی کیفیت بیان فرمانا چاہتے ہیں چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا کہ جب ماقبل کی فصلوں سے ثابت ہو گیا کہ ہیولی اور صورت کے درمیان تلازم ہے، ان میں سے کوئی بھی دوسرے کے بغیر نہیں پایا جاسکتا اور تلازم بین الشئین کیلئے ضروری ہے کہ ان کے درمیان علاقہ علیت کا ہو اس طرح کہ ان دونوں میں سے ایک علت موجبہ ہو دوسری شے کے واسطے (جیسے طلوعِ شمس علت ہے وجودِ نہار کیلئے) یا دونوں کے دونوں معلول ہوں ایسی علت ثالثہ کے جو ان دونوں کے درمیان ربطِ انتقاری کو پیدا کرے! (جیسے وجودِ نہار و اضاءة اللیل نوع معلول ہیں طلوعِ شمس کے) تو چونکہ ہیولی اور صورت کے درمیان بھی تلازم ہے لہذا یہاں بھی یہ بات ضروری ہوگی کہ ان میں سے ایک دوسرے کے واسطے علت موجبہ ہو یا دونوں معلول ہوں علتِ ثالثہ کے اس لحاظ سے یہاں کل تین احتمال ہیں:

- (۱) صورت علت موجبہ ہو ہیولی کے واسطے۔ (۲) ہیولی علت ہو صورت کے واسطے (۳) ہیولی اور صورت دونوں معلول ہوں کسی ایسی علتِ ثالثہ موجبہ کے جو ان کے درمیان ربطِ انتقاری کو پیدا کرے۔

احتمالِ اول

ان میں سے پہلا احتمال باطل ہے اس لئے کہ صورت شکل کے بغیر نہیں پائی جاتی یا تو شکل کی وجہ سے پائی جاتی ہے، یا شکل کے ساتھ پائی جاتی ہے، جب صورت شکل پر موقوف ہو اور شکل اس کیلئے علت ہو تو صورت شکل کی وجہ سے پائی جاتی ہے اور جب صورت شکل پر موقوف نہ ہو (یعنی شکل اس کی علت نہ ہو) بلکہ شکل صورت کو لازم ہو، تو صورت شکل کے

۱۔ یعنی دونوں میں ایک دوسرے کی جانب احتیاج کا تعلق پیدا کرے، لاعلمی الوجه الدائر ایسا تعلق نہیں کہ دونوں ایک دوسرے پر دائر ہوں۔ ۱۲

ساتھ پائی جاتی ہے۔

بہر حال دونوں شقوں میں شکل صورت سے مؤخر نہیں بلکہ پہلی صورت میں مقدم ہے اور دوسری صورت میں مقترن بالصورة ہے (والی کل ذہب ذہب) اور خود اس شکل کا وجود موقوف ہے ہیولی پر یعنی ہیولی شیخ مؤخر ہے لہذا صورت بھی ہیولی کے بعد پائی جائیگی اور جب صورت مؤخر ہوگئی تو وہ ہیولی کی واسطے علت نہیں بن سکتی اس لئے کہ علت موجبہ کا اپنے معلول پر مقدم ہونا ضروری ہے۔

احتمال ثانی

دوسری شق کہ ہیولی علت موجبہ ہو صورت کی واسطے، یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ ہیولی علت قابلہ ہے علت فاعلہ نہیں یعنی اثر کو قبول کرتی ہے کسی اور میں اثر انداز نہیں ہوتی لہذا ہیولی علت موجبہ نہیں ہو سکتا۔ (ہیولی کی حقیقت قوۃ استعداد ہے) علت قابلہ ہونے کی حیثیت سے اس میں صرف قوۃ قبولیت ہے، قوۃ فعلیت و ایجاب نہیں) وما لهذا شأنہ لایکون فیہ جهة الفعلية فلا یکون لها دخل فی الإیجاب

احتمال ثالث

جب پہلی دو شقیں باطل ہو گئیں تو تیسری شق خود بخود متعین ہوگئی کہ یہ دونوں معلول ہوں کسی ایسے سبب ثالث کے جو جسمیت اور جسمانیت سے مقدس و منزہ ہے (وہو العقل العاشر عندهم) جو ہیولی اور صورت کے وجود کو قائم کرتا ہے اور وہی سبب ثالث ہیولی کو صورت جسمیہ کی ماہیت کے ساتھ قائم کرتا ہے اور صورت کے افراد کو یکے بعد دیگرے لا کر ہیولی کی حفاظت کرتا ہے (یہاں ہیولی کی جانب سے احتیاج پائی گئی) اس شخص کی طرح جو چھت کو یکے بعد دیگرے ستونوں کے ذریعہ قائم رکھے، ایک ستون کی جگہ فوراً دوسرا لگا دے، ہیولی کو چھت کے ساتھ اور صورت کو ستون کے ساتھ تشبیہ دی ہے کہ چھت ستونوں پر قائم ہے، پہلا ستون ہٹا کر اس کی جگہ دوسرا ستون لگا دیا جائے یعنی پے در پے یوں کیا جائے تو چھت

التحفة المرضية في حل الهلدية السعيدية ۱۲۶ فصل في كيفية التلازم بين الهيولي والصورة
اپنی جگہ باقی وقائم رہتی ہے۔

(دعائم، دعامة کی جمع ہے وہ لکڑی جس پر چھپر ڈالا جائے، یہاں اس سے یہی مراد ہے اگرچہ یہ لفظ ستون، پلر کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے) اور وہ سبب ثالث ہیولی میں صورت خاصہ پیدا کرتا ہے، جس کی وجہ سے صورت متناہی و متضاد ہو جاتی ہے (یہاں صورت کی طرف سے احتیاج پائی گئی)

ہیولی اور صورت جسمیہ دونوں ایک دوسرے کے محتاج ہیں

مصنفؒ نے سبب ثالث کی صفات ذکر کرنے کے بعد فرمایا کہ اس سے یہ بات پتہ چلی کہ ہیولی اپنے تحصیل و بقاء میں صورت جسمیہ کا محتاج ہے اور صورت جسمیہ اپنے تشکل و تشخص میں ہیولی کی محتاج ہے (بدون لزوم الدور)۔

من دون لزوم دور.

اس عبارت کا اضافہ فرمایا اس وہم کو دور کرنے کے لئے جو یہاں پیدا ہو سکتا تھا کہ جب صورت اور ہیولی میں جانین سے احتیاج ہے تو ان میں سے ہر ایک موقوف بھی ہوا اور موقوف علیہ بھی، یہ دور ہے جو کہ محال ہے مصنفؒ نے فرمایا کہ ہیولی اپنے تحصیل و بقاء میں صورت کا محتاج ہے اور صورت اپنے تشکل و تشخص میں ہیولی کی محتاج ہے لہذا جب جہتیں مختلف ہو گئیں تو کوئی دور نہیں۔

تذنیب قد تقرر عندهم ان الصورة الجسمیة ماهیة
نوعیة واحدة مشتركة فی جمیع الاجسام من العناصر
والافلاک وان الصور النوعیة طبائع متخالفة تقوم واحدة منها
نوعا من الاجسام وان الهیولات فی العالم عشرة واحدة منها
للعناصر الاربعة وتسع منها للافلاک التسعة فالافلاک
لا تشارك ولا تشارك العناصر فی المادة.

صورت جسمیہ و صورت نوعیہ اور ہیولی کی تعداد

اس تذنیب میں اس بات کو بیان کرنا مقصود ہے کہ صورت جسمیہ، صورت نوعیہ اور ہیولی کی تعداد کیا ہے چنانچہ صورت جسمیہ کے بارے میں فرمایا کہ یہ ماہیت نوعیہ واحدہ ہے یعنی ایک ہے جو تمام اجسام میں مشترک ہے خواہ وہ اجسام عضری ہوں یا فلکی، دوسرے نمبر پر صورت نوعیہ، صورت نوعیہ اجسام کی انواع کے اعتبار سے مختلف ہے، یعنی اجسام کی جتنی انواع ہیں اتنی ہی صورت نوعیہ ہیں کیونکہ ہر نوع کی صورت نوعیہ علیحدہ ہوا کرتی ہے اور ہیولی کتنے ہیں؟ فرمایا: عالم میں کل دس ہیولات ہیں، ان میں سے ایک تو عناصر اربع کے واسطے ہے یعنی آب و خاک، باد و نار، اور باقی نو ہیولات افلاک تسعہ کے واسطے ہیں (ہر فلک کا اپنا ہیولی ہے) اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ افلاک نہ تو آپس میں مادہ (ہیولی) میں مشترک ہیں اور نہ عنصریات کے ساتھ مادہ (ہیولی) میں مشترک ہیں البتہ صورت جسمیہ میں سارے کے سارے اجسام مشترک ہیں، کیونکہ صورت جسمیہ ماہیت واحدہ مشترکہ ہے اور صورت نوعیہ سب کی مختلف ہے۔

حاصل یہ نکلا کہ افلاک صورت نوعیہ اور مادہ میں مختلف ہیں آپس میں بھی اور عنصریات کے ساتھ بھی، اور صورت جسمیہ میں سب مشترک ہیں۔

تفریع اذ قد عرفت ان الهيولى ليست بذاتها متصلة ولا مقدار لها بذاتها بل انما تقدرها من جهة الصور المتقدرة فلا يستبعد ان تقبل الهيولى في الاجسام مقدارا ازيدا وانقص مما كان من دون ان ينضاف اليه جسم او ينفصل عنه جسم فتحقق امكان التخلخل والتكاثف الحقيقيين واما تحققها فمما يدل عليه ان القارورة الضيقة الراس اذا كبت على الماء لا يدخلها الماء ثم اذا مصت مصا شديدا ثم كبت عليه يدخلها الماء صاعدا وما ذلك الا لان المص الشديد اخرج عنها بعض ما

كان فيها من الهواء فتخلخل الهواء الباقي فيها لضرورة استحالة الخلاء وكبر حجمه فشغل مكان ما خرج عنها من الهواء ثم اذا صادف ذلك الهواء الباقي جسما يمكن صعوده الى مكان الهواء الذي خرج من القارورة تكاثف بطبعه وعاد الى قواميه الطبيعي فصعد الماء ودخلها لضرورة امتناع الخلاء .

ہیولی میں تخلخل اور تکاثف ممکن نہیں

اس تفریع کے تحت اس بات کو بیان کرنا مقصود ہے کہ ہیولی میں تخلخل (کھوکھلہ پن) اور تکاثف (بھراؤ) کا امکان ہے چنانچہ فرمایا کہ یہ بات آپ جان چکے ہیں کہ ہیولی فی ذاتہ متصل ہے اور نہ منفصل اور نہ فی ذاتہ مقدار کو قبول کرتا ہے بلکہ مقدار کو قبول کرنے والی صورت جسمیہ کی وجہ سے ہیولی مقدار کو قبول کرتا ہے اور مقدار چونکہ کمی بیشی کو قبول کرتی ہے، لہذا ہیولی کا اجسام میں کمی بیشی کو قبول کرنا (جسم میں کسی اضافے یا نقص کے بغیر) بھی مستبعد نہیں ہوگا، جسم کبھی زیادہ ہوگی اور کبھی کم ہوگی، اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ تخلخل اور تکاثف کا اس (ہیولی) میں پایا جانا ممکن ہے۔

دلیل تکاثف و تخلخل

رہی اس بات کی دلیل کہ تکاثف اور تخلخل کا پایا جانا کس طرح ممکن ہے تو وہ یہ ہے کہ ایک تنگ منہ والی شیشی کو آپ لیں اور اس کو پانی میں اوندھے منہ ڈالیں تو اس میں پانی داخل نہیں ہو سکتا لیکن شیشی کو نکال کر اپنے منہ سے سختی کے ساتھ چوسئے، اور دوبارہ پانی میں اوندھے منہ ڈالئے تو پانی اس میں داخل ہو جائیگا پانی کا اس میں ہونا محض اس وجہ سے ہے کہ مص شدید نے اس بوتل میں سے ہوا کے کچھ حصے کو باہر نکال دیا چونکہ فلاسفہ کے ہاں خلا کا پایا جانا محال ہے لہذا جس قدر حصہ ہوا سے خالی ہوا تھا باقی ماندہ ہوا میں تخلخل پیدا ہو گیا پھر جب وہ باقی ماندہ ہوا کسی ایسے جسم سے ملی جس کا خارج شدہ ہوا کی جگہ کی طرف چڑھنا ممکن تھا

تو اس ہوا میں نکاش پیدا ہو گیا اور وہ اپنے قوام طبعی کی طرف لوٹ آئی یعنی ہوا ایک جگہ جمع ہو گئی تو اس بناء پر پانی شیشی میں داخل ہو گیا۔

تنبيه اعلم ان مباحث الهيولى والصورة ليست من مسائل الطبعى لأنها بحث عن تحقيق حقيقة الجسم وتحقيق حقيقة موضوع العلم لا يكون من مسائل بل هي من مسائل الحكمة الالهية لان الحكمة الالهية باحثه عن احوال اشياء لا تفتقر الى المادة والهيولى لا تحتاج الى هيولى فالبحت عنها بحث عما لا يفتقر الى المادة والصورة بماهيتها شريكة لعله الهيولى فحقيقتها ليست محتاجة الى الهيولى فالبحت عنها بحث مما لا يفتقر الى المادة فيكون البحث عن المادة والصورة من مسائل الحكمة الالهية.

اس تنبيه کے تحت یہ بات بیان فرمائی کہ ہیولی اور صورت کی مباحث حکمت طبعیہ کے مسائل میں سے نہیں ہیں اسلئے کہ حکمت طبعیہ کا موضوع جسم طبعی ہے جو کہ ہیولی اور صورت جسمیہ سے مرکب ہے اور یہ بات پہلے سے معلوم ہے کہ کسی بھی علم میں اس کے موضوع کی حقیقت سے کوئی بحث نہیں کی جاتی بلکہ اس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے لہذا ہیولی اور صورت جسمیہ کی مباحث بھی حکمت طبعیہ کے مسائل میں سے نہیں ہو گئی بلکہ یہ حکمت الہیہ کے مسائل میں سے ہیں، اس لئے کہ حکمت الہیہ میں ان اشیاء کے احوال سے بحث کی جاتی ہے جو اپنے وجود میں مادے کے محتاج نہ ہوں اور ہیولی بھی اپنی ذات کے لحاظ سے مادہ (ہیولی) کا محتاج نہیں۔

اسی طرح صورت جسمیہ بھی (اپنی ماہیت کے اعتبار سے مذکورہ علت میں ہیولی کے ساتھ شریک ہے، لہذا وہ اپنی ذات و ماہیت کے لحاظ سے مادہ (ہیولی) کی محتاج نہیں (اگرچہ تشخص میں محتاج ہیولی ہے) لہذا ان دونوں کے احوال سے بحث کرنا بھی ایسی اشیاء

کے احوال سے بحث کرنا ہوگا جو مادہ کی محتاج نہیں اس لئے ہیولی اور صورت کی مباحث حکمت الہیہ کے مسائل میں سے ہیں۔

واذ قد فرغنا عن تحقيق حقيقة الجسم حان لنا ان نفيض في البحث عن العوارض الذاتية للجسم بالحیثیات التي ذكرنا ها فيما سبق واذا الجسم اما فلکی او عنصري واحواله المبحوثة عنها اما مختصة بالجسم الفلکی او بالجسم العنصري واما عامة لهما كان هذا العلم على ثلاثة فنون الفن الاول في البحث عن العوارض التي تعم الاجسام فلکیة كانت او عنصرية والفن الثاني في البحث عن العوارض الذاتية المختصة بالجسم الفلکی والفن الثالث في البحث عن العوارض الذاتية المختصة بالجسم العنصري.

علم طبعی کے تین فنون میں منحصر ہونے کی وجہ

یہاں مصنف فرما رہے ہیں کہ جب ہم جسم طبعی کی حقیقت کی تحقیق سے فارغ ہو گئے تو اب وقت آ گیا کہ ہم جسم طبعی کے عوارض ذاتیہ سے بحث کریں چنانچہ وجہ حصر کے طور پر فرمایا جسم دو حال سے خالی نہیں، یا تو فلکی ہوگا یا عنصري ہوگا، لہذا اب جسم طبعی کے احوال سے بحث کرنا تین حال سے خالی نہیں یا تو وہ احوال جسم فلکی کے ساتھ خاص ہوں گے، یا جسم عنصري کے ساتھ خاص ہوں گے، یا دونوں کو عام اور شامل ہوں گے۔

یہی اس علم طبعی کے تین فنون پر مشتمل ہونے کی وجہ حصر ہے، چنانچہ:

(۱).....فن اول میں ان عوارض واحوال سے بحث کی جائیگی جو تمام اجسام کو شامل

ہوں، خواہ فلکی ہوں یا عنصري۔

(۲).....فن ثانی میں ان عوارض سے بحث کی جائیگی جو جسم فلکی کے ساتھ خاص

(۳)..... اور فن ثالث میں ان عوارض سے بحث کی جائیگی جو جسم عنصری کے ساتھ

خاص ہوں۔

وانما قدم الفن الاول لان العام اعرف عند العقل واسبق الى الفهم واقدم في الاذعان والتصديق وكثير اما يستعان به على معرفة الخاص والتصديق به فللفن الباحث عن العام سبيل المبدئيته بالقياس الى الفن الباحث عن الخاص فهو خلق بالتقديم واسبق في التعليم وقدم الثاني على الثالث لان مايبحث عنه في الفن الثاني اعنى الاجرام الفلكية اشرف مما يبحث عنه في الفن الثالث اعنى الاجسام العنصرية لكون الافلاك عندهم برية عن الكون والفساد والتغير والبواد وكونها موثرة فيما تحتها من الاجسام والاجساد والله سبحانه ولى العصمة والسداد والهادى الى الرشاد فى المبدء والمعاد.

تینوں فنون میں ترتیب ذکر کری

یہ عبارت سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ فن اول کو باقی دو فنون پر کیوں مقدم کیا اسی طرح فن ثانی کو فن ثالث پر کیوں مقدم کیا اس کا جواب یہ ہے کہ فن اول عام ہے اور عام عند العقل اعرف اور اسبق الى الفهم اور اقدم في الاذعان والتصديق ہوا کرتا ہے خاص کے مقابلے میں نیز عام کے ذریعے سے خاص کی معرفت میں مدد حاصل کی جاتی ہے اس لئے فن اول (عام سے بحث کرنے کی وجہ سے) تقدیم کے زیادہ لائق ہے اور تعلیم میں مقدم کئے جانے کے زیادہ حقدار ہے، فن ثانی کو ثالث پر اس لئے مقدم کیا کہ فن ثانی میں اجرام فلکیہ سے بحث کی جاتی ہے اور اجرام فلکیہ اجرام عنصریہ سے افضل ہیں، اس لئے کہ افلاک حکماء کے ہاں کون وفساد اور تغیر و تبدل سے محفوظ اور اپنے ماتحت اجسام میں مؤثر ہیں، لہذا اجرام فلکیہ کے اشرف ہونے کی وجہ سے فن ثانی کو ثالث پر مقدم کیا۔

التحفة المرضية في حل الهدية السعيدية ١٣٢ فصل في كيفية التلازم بين الهولي والصورة

والله سبحانه ولى العصمة والسداد والهادى
الى الرشاد فى المبدأ والمعاد .



الفن الاول في البحث عن العوارض الذاتية العامة للاجرام والاجسام وفيه مباحث

فن اول میں ان عوارض واحوال سے بحث کی جائیگی جو تمام اجسام کو شامل ہوں خواہ وہ اجسام غصری ہوں یا فلکی۔

چنانچہ مصنفؒ نے لفظ ”اجرام“ سے فلکی کی طرف اور ”اجسام“ سے غصری کی طرف اشارہ فرمایا اس فن اول میں چند بحثیں ہیں۔

المبحث الاول في المكان وفيه فصلان:

”پہلی بحث مکان کے بارے میں ہے۔“

مصنف نے جسم طبعی کی حقیقت وماہیت کی تحقیق سے فارغ ہونے کے بعد یہاں سے جسم طبعی کے عوارض ذاتیہ کے متعلق بحث شروع فرمائی اور یہی اس فن (حکمت طبعیہ) کا اصل مقصود ہے چنانچہ فرمایا کہ جسم کے عوارض میں سے ایک مشہور عارض اس کا متمکن ہونا ہے اور متمکن ”مکان“ سے نکلا ہے اس بحث میں بھی دو فصلیں ہیں:

الفصل الاول في تحقيق حقيقة المكان

توضيح المكان بأمارات يتفق عليها المتنازعون

اعلم ان المكان عبارة عما يشغله الجسم ويكون فيه وينتقل منه واليه ولا شبهة في ان ما يشغله الجسم ويكون فيه ويقبل الاشارة بالحسية حيث يقال ان الجسم ههنا وهناك ويتقدر ويتجزى ويتفاوت زيادة ونقصانا ويتصف بالصغر والكبر وينتقل الجسم منه واليه امر واقعي وليس اختراعيا محضا لاشينا بحتاً والا لم يتصف بهذه الاوصاف الواقعية ضرورة.

پہلی فصل مکان کی حقیقت و ماہیت کی تحقیق کے بیان میں ہے۔

مکان کا اطلاق کس چیز پر ہوتا ہے؟

اس میں مشائیین، اشرافیین، متکلمین کا اختلاف ہے اور اطلاقات لفظیہ میں اختلاف نزاع لفظی ہے جو کہ علوم عقلیہ کے مناسب نہیں چہ جائیکہ علم حکمت میں ہو، اس لئے مصنف نے اولاً مکان کی وہ علامات اور نشانیاں بیان کیں جن پر تمام حکماء (متنازعین) کا اتفاق ہے تاکہ یہ نزاع لفظی نہ رہے بلکہ نزاع معنوی بن جائے۔

تعریف مکان علامات کے ذریعہ ۲

چنانچہ اعلم ان المكان عبارة الخ سے مکان کی تعریف بیان فرمائی کہ مکان وہ ہے جس میں جسم شامل ہو اور وہ خود مشغول ہو اور جسم اس میں موجود ہو، اسی طرح جسم کا اس سے منتقل ہونا اور اسکی طرف منتقل ہونا ممکن ہو، اور وہ اشارہ حسیہ کو قبول کرتا ہو اس طور پر کہ یہ کہا جاسکے کہ جسم ”یہاں ہے“ یا جسم ”وہاں ہے“ اور وہ مقدار اور تجزی کو بھی قبول کرتا ہو چنانچہ وہ کمی اور زیادتی کے ساتھ متفاوت ہوتا ہے اور صغر اور کبر کے ساتھ متصف ہوتا ہے (یعنی یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ مکان بڑا ہے یہ چھوٹا ہے یہ زیادہ ہے یہ کم ہے)۔

مکان امر واقعی ہے

مکان کے ان اوصاف کے بیان سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مکان امر واقعی ہے ہر

۱۔ نزاع معنوی: مفہوم متفق علیہ ہو، لیکن اس کے مصداق میں اختلاف ہو۔ ۱۱۲ تحقیق ص ۱۰۸

۲۔ لما كان معنى المكان مختلفاً فيه فيما بين المشائیین والإشراقیین والمتكلمین واللائق بالعلوم العقلية أن يبحث وينازع في المعاني دون إطلاقات الألفاظ فسرهُ أولاً بأمارات يتفق عليها المتنازعون لئلا يكون النزاع لفظياً فإنه يكاد أن يكون من الفطريات أن ههنا ما يسكن الجسم فيه وينتقل مـه واليه وأما المعنى الذي يحثاره المشاؤون فليس به عن قريب. ۱۲ (الهديّة)

اختراعی نہیں اسلئے کہ مکان ان اوصاف واقعیہ کے ساتھ متصف ہے اور جو چیز اوصاف واقعیہ کے ساتھ متصف ہو وہ واقعی ہوا کرتی ہے لہذا مکان بھی امر واقعی ہے اگر وہ واقعی نہ ہوتا تو ان اوصاف واقعیہ کے ساتھ موصوف نہ ہوتا۔

مکان کا مصداق اور اس کے متعلق چار مذاہب

وذلك الامر لا يمكن ان يكون مما لا ينقسم اصلا كالنقطة او مما لا ينقسم الا في جهة كالخط لان الجسم ممتد في الجهات الثلاث والممتد في الجهات الثلاث يستحيل ان يحصل فيما لا يقبل الانقسام اصلا او فيما لا يقبل الانقسام الا في جهة ضرورة ان مالا ينقسم في جهتين لا يتصور احاطته بما ينقسم في الجهات الثلاث فلا بد من ان يكون المكان اما قابلا للقسمة في الجهات الثلاث او قابلا لها في جهتين وعلى الثاني يكون المكان سطحاً محيطاً بالجسم ولا بد من ان يكون ذلك السطح قائماً بجسم لامتناع قيام السطح بذاته فاما ان يكون قائماً بذلك الجسم المتمكن وذلك باطل لان الجسم لا يمكن ان ينتقل من سطحه او الى سطحه بل يكون سطحه معه وتابعا له في الانتقال فلا يكون مكانه هو سطحه او يكون قائماً بجسم آخر فذلك الجسم اما ان يكون حاوياً للجسم المتمكن او محوياً به او لا حاوياً ولا محوياً والاخير ان باطلان لان سطح الجسم المحوى وسطح الجسم الذى ليس حاوياً ولا محوياً لا يمكن ان يكون محيطاً بالجسم المتمكن فكيف يكون مكاناً له فتعين الاول وهو ان يكون ذلك السطح سطح الجسم الحاوى للجسم المتمكن فاما ان يكون ذلك السطح

هو السطح الظاهر من الجسم الحاوی او السطح الباطن منه
 لاسبيل الى الاول لان السطح الظاهر من الجسم الحاوی ليس
 مماسا للمتمكن وليس المتمكن ماليا له فلا يكون هو المكان
 لان المتمكن يكون ماليا لمكانه البتة فتعين الثاني فيكون
 المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوی المماس
 للسطح الظاهر من الجسم المتمكن المحوى وهذا هو مذهب
 المشائين وعلى الاول وهو ان يكون المكان قابلا للقسمة في
 الجهات الثلاث اما ان يكون المكان عبارة عن الجسم المحيط
 بالجسم المتمكن وهو مذهب بعض من لا يعأبه واما ان يكون
 امرًا موهو ما يشغله الجسم على سبيل التوهم وهو مذهب
 المتكلمين واما ان يكون بعدا موجودا مجردا عن المادة اذ
 لو كان ماديا لزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام وهو
 محال بالبدهة ويكون ذلك البعد جوهرًا قائما بذاته يتوارد
 المتمكنات عليه مع بقاءه بشخصه وهو مذهب الاشراقيين
 ويسمون به البعد المفطور زعما منهم بانه مفطور عليه البدهة .

مكان کے مصداق میں مذاہب اربعہ

مكان کی تعریف اور نشانیاں بیان کرنے کے بعد اس کا مصداق بیان کرنا چاہتے
 ہیں کہ لفظ مكان کا اطلاق کس پر ہوگا؟

چنانچہ فرمایا کہ مكان دو حال سے خالی نہیں، یا قابل انقسام ہو گیا قابل انقسام نہیں
 ہوگا دوسری شق باطل ہے اس لئے کہ قابل انقسام نہ ہونے کی صورت میں وہ نقطہ ہوگا اور نقطہ
 کسی چیز کے واسطے محیط نہیں بن سکتا حالانکہ مكان کا محیط ہونا ضروری ہے (اس دوسری شق کے
 بطلان کو ماتن نے یوں بیان فرمایا کہ جسم جہات ثلاثہ میں ممتد ہے اور جو جہات ثلاثہ میں ممتد ہو

وہ ایسی چیز میں حاصل نہیں ہو سکتا جو کسی بھی جہت میں تقسیم کو قبول نہ کرے۔

اگر مکان قابل انقسام ہو تو تین حال سے خالی نہیں یا تو ایک جہت میں تقسیم کو قبول کرے یا دو جہتوں میں یا تینوں جہتوں میں ان میں سے پہلی شق کہ ایک جہت میں تقسیم کو قبول کرے باطل ہے اس لئے کہ اس صورت میں مکان خط ہو گیا اور خط جسم کے لئے محیط نہیں بن سکتا (کیونکہ ایک جہت میں منقسم ہے جبکہ جسم منقسم فی الجہات الثلاثہ ہے، کیونکہ غیر منقسم فی الجہتین کا منقسم فی الجہات الثلاثہ کو محیط ہونا متصور نہیں)

اگر دو جہتوں میں تقسیم کو قبول کرے تو سطح ہوگی اور یہ محیط بالکچم ہوگی، اب یہ سطح دو حال سے خالی نہیں یا تو سطح جو ہری ہوگی یا سطح عرضی ہوگی ان میں سے پہلی شق باطل ہے اس لئے کہ جو ہر تو قائم بنفسہ ہوتا ہے اور یہ سطح قائم بنفسہ نہیں ہوتی، لہذا دوسری شق متعین ہوگئی کہ وہ سطح عرضی ہوگی اب یہ سطح عرضی دو حال سے خالی نہیں: یا تو اپنے جسم متمکن (جس کی وہ سطح ہے) کے ساتھ قائم ہوگی یا کسی دوسرے جسم کے ساتھ قائم ہوگی (یعنی وہ جسم جو کہ سطح میں حاصل ہوا سطح اس کے ساتھ قائم ہوگی یا کسی دوسرے جسم کے ساتھ) پہلی صورت کہ سطح جسم متمکن کے ساتھ قائم ہو باطل ہے اسلئے کہ جسم کا اپنی سطح سے یا اپنی سطح کی طرف منتقل ہونا ممکن نہیں (جبکہ مکان کی علامات میں سے ہے کہ جسم اس کی طرف یا اس سے منتقل ہو سکے) اسلئے کہ سطح انتقال میں جسم کے تابع ہے (جسم کیساتھ اس کی سطح بھی جعاً منتقل ہو جاتی ہے) لہذا جسم متمکن کی سطح اس کے واسطے مکان نہیں بن سکتی۔

دوسری شق متعین ہوگئی کہ سطح عرضی دوسرے جسم کے ساتھ قائم ہو پھر یہ تین حال سے خالی نہیں: (۱) یا تو وہ جسم جسم متمکن کے واسطے حاوی ہوگا۔ (۲) یا محوی ہوگا۔ (۳) یا نہ حاوی ہوگا اور نہ محوی۔ آخری دو شقیں باطل ہیں، اسلئے کہ جسم محوی کی سطح اور وہ جسم جو نہ حاوی ہو اور نہ محوی ہو اس کی سطح جسم متمکن کے واسطے محیط نہیں بن سکتی حالانکہ مکان تو جسم متمکن کو محیط ہوتا ہے لہذا پہلی شق متعین ہوگئی کہ وہ جسم جسم متمکن کے واسطے حاوی ہو، اب یہ دو حال سے خالی نہیں: (۱) یہ جسم حاوی جسم متمکن کو تماس ہوگا سطح ظاہری کے ساتھ۔ (۲) یا تماس ہوگا سطح

باطنی کے ساتھ، ان میں سے پہلی شق (کہ جسم حاوی جسم محوی کو سطح ظاہری کے ساتھ تماس ہو) باطل ہے اس لئے کہ جسم حاوی کی سطح ظاہری جسم متمکن کو تماس نہیں ہوتی، اور نہ ہی جسم متمکن اس کو بھرنے والا ہوتا ہے۔

لہذا سطح ظاہری مکان نہیں کیونکہ متمکن تو اپنے مکان کو بھرنے والا ہوتا ہے لہذا دوسری شق متعین ہوگئی کہ جسم حاوی جسم محوی کو سطح باطنی کے ساتھ تماس ہوگا۔

لہذا اب مکان کی تعریف یہ ہوئی کہ مکان جسم حاوی کی اس سطح باطنی کو کہتے ہیں جو جسم محوی کی سطح ظاہری کے ساتھ تماس ہو اور یہی مذہب ہے مشائیین کا یعنی ان کے نزدیک مکان اسی کا نام ہے۔

پہلی شق کہ اگر مکان تین جہات میں تقسیم کو قبول کرے تو پھر وہ تین حال سے خالی نہیں:

۱..... مکان اس پورے جسم کا نام ہے جو جسم متمکن کا احاطہ کرنے والا ہو وھو مذہب من لا یجأ بہ۔

۲..... مکان امر موهوم ہے جس کو جسم نے علی سبیل التوہم (لا علی سبیل الحقیقۃ) بھر رکھا ہے، وھو مذہب المحکمین۔

۳..... مکان نام ہو بعد موجود مجرد عن المادۃ کا، اس لئے کہ اگر وہ (مکان) مادی ہو تو جسم کے اس میں پائے جانے سے اجسام کا تذخل لازم آئے گا اور وہ بعد جو ہر قائم بذاتہ بن جایگا جس پر اجسام متمکنات کا (اپنے تشخص کی بقاء کیساتھ) یکے بعد دیگرے توارد ہو (مراد صور جسمیہ) وھو محال بالبدلۃ، لھذا مذہب الاشراقیین، یہ لوگ اس کو ”بعد مفسور“ کہہ کر تعبیر کرتے ہیں، ان کا خیال یہ ہے کہ یہ فطرۃ بدیہی چیز ہے۔

بطلان المذاهب الثلاثة

وهذه المذاهب الثلاثة باطله اما كون المكان عبارة عن الجسم المحيط بالجسم المتمكن فلان الضرورة قاضية بان ثخن

الجسم المحيط وسطحه الظاهر لغو في تمكن الجسم وانما
 تمكنه فيما هو محيط به مماس له فانما المكان حقيقة هو
 السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من
 الجسم المتمكن المحوى واما كون المكان عبارة عن البعد
 الموهوم فلأن البعد الموهوم اما ان يكون شيئا في نفس الامر
 او يكون لاشيئا محضا وعلى الثاني لا يكون مكانا ولا متصفاً
 بالزيادة والنقصان وغيرهما من الاوصاف الواقعية وعلى الاول
 فاما ان يكون موجودا بنفسه في الخارج فلا يكون بعدا موهوما
 بل بعدا موجودا هف اولا يكون موجودا في الخارج بنفسه
 ويكون منشاء انتزاعه موجودا بنفسه في الخارج فيكون
 المكان حقيقة ذلك المنشاء ويجرى الكلام فيه واما كون
 المكان عبارة عن البعد المجرد الموجود فاما اولا فلان وجود
 البعد المجرد محال لما سبق من ان الطبيعة الامتدادية بسنخ
 حقيقتها محتاجة الى المادة فلا يمكن وجودها مجردة عنها
 وقد سبق ايضا ان الطبيعة الامتدادية واحدة نوعية فلا تختلف
 افرادها بالحاجة الى المادة والاستغناء عنها واما ثانيا فلان
 المكان لو كان هو البعد المجرد لزم من حصول الجسم فيه
 تداخل البعدين اعنى البعد القائم بالجسم والبعد المجرد
 واللازم باطل بالبداهة الفطرية وتجويزه يؤدي الى تجويز
 دخول جملة الاجسام في اقل من حبة خردلة.

وجوه بطلان مذاهب ثلثة

(١)..... پہلا مذہب: مکان نام ہو پورے جسم محیط کا، یعنی اس جسم کا جو جسم متمکن

کا احاطہ کرنے والا ہو، یہ اس لئے باطل ہے کہ جسم محیط کی سطح ظاہری اور عمق کا جسم کے ممکن میں کوئی دخل نہیں، جسم کا ممکن صرف اس چیز میں ہوا کرتا ہے جو اس کی محیط اور تماس ہو (جبکہ عمق اور سطح ظاہری کو احاطہ و تماس میں کوئی دخل نہیں) لہذا مکان حقیقت میں جسم حاوی کی سطح باطن ہوگی جو جسم ممکن محوی کی سطح ظاہر سے تماس ہو۔

(۲)..... دوسرا مذہب: مکان نام ہوگا امر (بعد) موہوم کا جس کو جسم علی سبیل التوہم مشغول کرتا ہے یہ مذہب ہے متکلمین کا یہ بھی باطل ہے۔

اسلئے کہ ہم کہتے ہیں کہ بعد موہوم نفس الامر میں دو حال سے خالی نہیں:

(۱) یا تو شئی ہوگا، (۲) یا لاشئ محض ہوگا۔ لاشئ ہو باطل ہے اس لئے کہ جو چیز لاشئ ہو وہ زیادت و نقصان اور اوصاف و افعیہ کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتی حالانکہ مکان زیادت و نقصان اور ان اوصاف و افعیہ کے ساتھ متصف ہو سکتا ہے جو ہم نے مکان کی تعریف میں ذکر کئے ہیں۔

دوسری شق کہ بعد موہوم شئی ہو تو دو حال سے خالی نہیں:

(۱) یا تو خارج میں موجود بنفسہ ہوگا۔ (۲) یا موجود بمنشاء ہوگا۔

موجود بنفسہ نہیں ہو سکتا اس لئے کہ پھر وہ بعد موہوم نہیں ہوگا بلکہ موجود ہوگا جو خلاف مفروض ہے، دوسری شق کہ موجود بمنشاء ہو یعنی خود تو خارج میں موجود نہ ہو لیکن اس کا منشأ انتزاع خارج میں موجود ہو یہ بھی باطل ہے اسلئے کہ اس صورت میں اس منشأ کا مکان ہونا لازم آئے گا اور اس کے متعلق وہی سابق گفتگو جاری ہوگی۔

(۳)..... تیسرا مذہب: مکان نام ہے بعد مجرد موجود کا، یہ مذہب بھی دو وجوہوں کی بناء پر باطل ہے:

(۱) پہلی وجہ بطلان یہ ہے کہ بعد مجرد کا وجود محال ہے اس لئے کہ ما قبل میں یہ بات گزر چکی ہے کہ طبیعت امتدادیہ اپنی حقیقت کے لحاظ سے مادے کی محتاج ہے لہذا اس کا مادے کے بغیر پایا جانا ممکن نہیں، نیز ماضی میں یہ بات بھی گزر چکی ہے کہ طبیعت امتدادیہ

واحدہ نوعیہ ہے جو تمام افراد میں مشترک ہے، لہذا اس کے افراد مادے کی طرف محتاج ہونے اور مادے سے مستغنی ہونے کے اعتبار سے مختلف نہیں ہو سکتے (یعنی سب محتاج ہوں گے، یا سب مستغنی ہوں گے) اور یہاں مختلف ہونا لازم آتا ہے کیونکہ ماقبل میں یہ بات ثابت کی گئی تھی کہ اس کے افراد مادے کے محتاج ہیں اور یہاں معلوم ہو رہا ہے کہ اس کے افراد مادے کے محتاج نہیں۔

(۲) دوسری وجہ بطلان یہ ہے کہ اگر ہم یہ بات تسلیم کر لیں کہ مکان بعد مجرد کا نام ہے تو اس مکان میں جسم کے حاصل ہونے سے تداخل کا پایا جانا لازم آئیگا یعنی بعد قائم بالجسم اور بعد مجرد کا باہم تداخل ہونا لازم آئیگا اور تداخل باطل ہے اس لئے کہ اس تداخل کے نتیجے میں تمام اجسام اور پوری کائنات کارائی کے دانے سے بھی چھوٹے مکان میں سما جانا لازم آئیگا جو کہ بلامہ باطل ہے۔

الاعتراض من الإشرافیین علی الدلیل الثانی وجوابہ

والقول بان المستحيل تداخل الابعاد المادية لا تداخل بعد مادی فی بعد مجرد لا ینبغي ان یصغی الیہ لان منشاء امتناع التداخل هو العظم والامتداد فان البداهة حاکمة بان مجموع امتدادین اعظم من احدهما ولذا لا یمتنع تداخل النقط مطلقا ولا تداخل الخطوط فی جہتی العرض والعمق اذ لا امتداد لها فی تینک الجہتین ویستحيل تداخل خطین فی جہة الطول لا امتداد ہما فی تلک الجہة ولا تداخل السطوح فی جہة العمق اذ لا امتداد لها فی تلک الجہة ویستحيل تداخل سطحین فی جہتی الطول والعرض لا امتداد ہما فی تینک الجہتین وبالجملة فامتناع التداخل انما هو لاجل المقدار والحجم ولا دخل فی امتناعه للمادة اذ لیس للمادة بنفسها

حجم و مقدار.

دلیل ثانی پر اشراقیین کا اعتراض اور مصنف کی طرف سے جواب

اشراقیین کی طرف سے بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ تداخل الاعداد مادہ میں تو محال ہے لیکن بعد مادی کا بعد مجرد میں تداخل محال نہیں۔

مصنف نے اس جواب کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ بات ناقابل توجہ ہے اس لئے کہ تداخل کے ممنوع ہونے اور نہ ہونے کا دار و مدار امتداد اور حجم کے پائے جانے اور نہ پائے جانے پر ہے یعنی اگر امتداد ہوگا تو تداخل باطل ہے اگر امتداد نہ ہو تو تداخل باطل نہیں مادے کا تداخل کے محال ہونے اور نہ ہونے میں کوئی دخل نہیں، لہذا آپ کا یہ کہنا صحیح نہیں کہ بعد مجرد میں مادہ نہ ہونے کی وجہ سے تداخل محال نہیں۔

رہی یہ بات کہ تداخل کے محال اور عدم محال ہونے کا دار و مدار امتداد پر ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ دو امتدادوں کا مجموعاً عظیم من الواحد ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ جہاں امتداد نہ ہو، تداخل محال نہیں جیسا کہ نقطوں کا تداخل مطلقاً محال نہیں اس لئے کہ وہ کسی بھی جہت میں امتداد کو قبول نہیں کرتے، اسی طرح خطوط کا تداخل جہت عرض و عمق میں محال نہیں اس لئے کہ خطوط کے واسطے، ان دونوں جہتوں میں امتداد نہیں، جبکہ جہت طول میں خطوط کا تداخل محال ہے لامتناہی تک الحجۃ اسی طرح سطوح کا تداخل جہت عمق میں محال نہیں، اسلئے کہ سطوح کے واسطے جہت عمق میں امتداد نہیں۔

البتہ (سطوح کا تداخل) جہت طول و عرض میں محال ہے اس لئے کہ جہت طول و عرض میں سطوح کے واسطے (جہت طول میں) امتداد ہے۔

خلاصہ کلام یہ نکلا کہ تداخل کا امتناع مقدار اور حجم کی وجہ سے ہے تداخل کے امتناع میں مادے کا کوئی دخل نہیں اسلئے کہ مادے کے لئے بذات خود کوئی حجم و مقدار نہیں۔

فاستبان ان تداخل الابعاد مطلقا مستحيل سواء كانت

مادية او مجردة.

اس تقریر سے واضح ہو گیا کہ ابعاد کا تداخل مطلقاً محال ہے خواہ وہ ابعاد مادیہ ہوں یا مجردہ ہوں لہذا اشرافیتین کے اس قول کا بطلان ظاہر ہو گیا کہ ابعاد مادیہ کا ابعاد مادیہ میں تداخل محال ہے لیکن ابعاد مادیہ کا ابعاد مجردہ میں تداخل محال نہیں۔

تعین المذهب الحق

ولما تبين بطلان هذه المذاهب الثلاثة تعين ان الحق هو المذهب القائل بان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى ولا ضير في ان لا يكون لبعض الاجسام وهو الجسم المحيط بالكل مكان نعم يجب ان يكون لكل جسم حيز وستعرف الحيز انشاء الله تعالى.

مذہب حق

اس پوری تفصیل سے جب مذاہب ثلاثہ کا بطلان ثابت ہو گیا تو واضح ہو گیا کہ مشائخین کا مذہب حق ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ مکان جسم حاوی کی اس سطح باطن کا نام ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہری سے مماس ہو اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ بعض اجسام کے واسطے مکان نہ ہو جیسا کہ جسم محیط بالکل (فلک الافلاک) کے واسطے مکان نہیں کیونکہ کوئی شے اسے محیط نہیں کہ اس (شے) کی سطح باطن فلک الافلاک کے واسطے مکان بن جائے، ہاں ہر جسم کی واسطے حیز کا ہونا ضروری ہے اور جسم محیط بالکل (فلک الافلاک) کے واسطے بھی حیز ہے جس کا تذکرہ بحث ثانی میں آئے گا۔

الفصل الثاني في امتناع الخلاء

اختلف في انه هل يمكن خلو المكان عن المتمكن اولا
يمكن فذهب القائلون بان المكان هو البعد الموهوم وبعض
القائلين بكونه هو البعد المجرد الى امكانه وذهب اصحاب
السطح وبعض اصحاب البعد المجرد الى امتناعه وهو الحق
لان حشو المكان الخالي عن المتمكن كما بين اطراف الاناء
مثلا اذا فرض انه ليس يشغله جسم اما ان يكون لاشياء محضا
وهو باطل لانه يتفاوت صغرا وكبرا وزيادة ونقصانا ويكون
قابلا للانقسام واللاشئ المحض لا يمكن اتصافه بهذه
الاصناف او يكون شيئا فاما ان يكون بعدا اولا والثاني باطل
لانه ممتد منقسم فهو بعد البتة وعلى الاول فاما ان يكون بعدا
مجردا فقد تبين بطلانه او يكون بعدا ماديا فهو اذن جسم
لامكان خال هف.

”یہ دوسری فصل خلاء کے متنع ہونے کے متعلق ہے کہ خلاء کا پایا جانا محال ہے۔“

حکماء کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ خلاء کا پایا جانا ممکن ہے یا محال؟

تعریف الخلاء

خلاء سے مراد کوئی بھی مکان متمکن سے خالی ہو۔

اختلاف حکماء فی الخلاء

مشکلیں (جو کہ مکان کے بعد موهوم ہونے کے قائل ہیں) اور بعض اشرقیین
(جو کہ مکان کے بعد مجرد ہونے کے قائل ہیں) کے نزدیک خلاء کا وجود ممکن ہے مشائیین
(جو کہ مکان کے سطح ہونے کے قائل ہیں یعنی اصحاب سطح) اور بعض اشرقیین (جو کہ مکان کے

بعد مجرد موجود ہونے کے قائل ہیں یعنی اصحاب بعد مجرد کے نزدیک وجود خلاء ممتنع ہے۔

احقاقِ مذہبِ حق

دوسرا مذہبِ حق ہے اور اسی کے احقاق کے واسطے مصنفؒ نے دلیل بیان فرمائی ہے اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر خلا کا پایا جانا ممکن ہو مٹا مابین اطراف الاناء (یعنی برتن کے اطراف (کناروں) کے درمیان کی جگہ) کے متعلق ہم فرض کرتے ہیں کہ یہ ایسا مکان ہے جس کو کوئی بھی جسم مشغول (بھرے ہوئے) نہیں کئے ہوئے ہے۔

ہم اس کے بارے میں پوچھتے ہیں کہ یہ (مابین اطراف الاناء) لاشیٰ محض ہوگا یا شئی ہوگا پہلی شق باطل ہے اس لئے کہ یہ (مابین اطراف الاناء) صغرو کبر، زیادتی و نقصان کے ساتھ متفاوت ہوتا ہے اور قابلِ لہذا انقسام ہوتا ہے جبکہ لاشیٰ محض ان اوصاف (واقعہ) میں سے کسی بھی وصف کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتا، لہذا دوسری شق متعین ہوگئی کہ وہ شئی ہو۔

اب یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ بعد ہوگا یا بعد نہیں ہوگا، بعد نہ ہونا باطل ہے اسلئے کہ یہ قابلِ امتداد اور قابلِ انقسام ہے تو یہ یقیناً بعد ہے یہ بعد دو حال سے خالی نہیں (۱) یا تو بعد مجرد ہوگا (۲) یا بعد مادی ہوگا، بعد مجرد کا بطلان گزشتہ صفحات میں بیان ہو چکا۔

لہذا دوسری شق متعین ہوگئی کہ وہ (مابین اطراف الاناء) بعد مادی ہے لہذا وہ (مابین اطراف الاناء) جسم ہوگا، نہ کہ مکان خالی۔ یہ خلاف مفروض ہے اسلئے کہ ہم نے اسے (مابین اطراف الاناء) مکان خالی فرض کیا تھا۔

جب مکان کا خالی ہونا باطل ہو گیا تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایسا کوئی مکان نہیں جو کسی جسم سے خالی ہو (کوئی بھی جسم نہ ہو تو کم از کم ہوا تو اس میں ضرور ہوگی جیسے خالی بوتل یا گلاس میں پانی نہ ہو تو ہوا یقیناً اس میں موجود ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ تنگ منہ والی بوتل کو اوندھا کر کے پانی میں ڈالا جائے تو اس میں پانی داخل نہیں ہوتا) اور یہی ہمارا مطلوب و مدعی ہے۔

منشأ الضلالة فی وجود الخلاء

و أول ما اضل القائلین بالخلاء انهم زعموا ان ماليس بمبصر ليس بجسم فصاروا يظنون ان الهواء ليس بجسم وصاروا من ذلك الى ان اعتقدوا ان المكان الذى فيه الهواء مكان خال واذ قد نبهوا بالاذاق المنفوخة وبتحرك الاهوية بالمراوح على ان الهواء جسم فمنهم من رجع عن اعتقاد الخلاء الى الاذعان بجسمية الهواء ومنهم من اصر على عقيدته وقال ان الهواء خلاء يخالطه ملاء وهذا كله جزاف لا ينبغي للعاقل فضل الاشتغال به.

تأکلیں خلاء کی گمراہی کا منشأ

مصنفؒ نے فرمایا کہ جو حضرات خلاء کے ممکن ہونے کے قائل ہیں ان کو اس بات سے گمراہی ہوئی کہ ہر وہ چیز جو مہر نہ ہو وہ جسم نہیں اسی بناء پر وہ خیال کرنے لگے کہ ہوا بھی جسم نہیں اور حتیٰ کہ وہ اس حد تک اعتقاد رکھنے لگے کہ وہ مکان جس میں ہوا ہو وہ مکان خالی ہے لیکن جب انہیں ہوا سے بھرے ہوئے مشکیزوں (غباروں، ٹائروں) پر اور پنکھوں کی ہواؤں کے ذریعے جثوں کے حرکت کرنے پر متوجہ کیا گیا تو ان میں سے بعض نے تو خلاء کے اعتقاد سے رجوع کر لیا اور ہوا کی جسمیت کے قائل ہو گئے جبکہ بعض اپنے عقیدے پر ڈٹے رہے اور کہنے لگے کہ ہوا خلاء ہے، جس کے ساتھ ملاء مخلوط ہے۔

مصنفؒ نے فرمایا کہ یہ محض اٹکل اور تخمینہ ہے عاقل آدمی کیلئے مناسب نہیں کہ وہ اس میں مشغول ہو۔

المبحث الثاني في الحيز

وهو اعم من المكان فان كان للجسم مكان فحيزه مكانه وان لم يكن له مكان كالجسم المحدد للجهات المحيط بسائر الاجسام الذي يبرهن على وجوده في الفن الثاني انشاء الله تعالى فانه ليس له مكان اذ ليس فوقه جسم يحويه حتى يكون سطحه الباطن مكانا له كان حيزه وضعه الذي يمتاز به عن سائر الاجسام وهو كونه فوقها.

دوسری بحث حیز کے بیان میں ہے

تعریف حیز:

حیز کہتے ہیں اس شے کو جس کی وجہ سے جسم اشارہ حسیہ میں اپنے اغیار سے ممتاز ہو جائے۔

تعریف حیز طبعی:

حیز طبعی اس حیز کو کہتے ہیں جس میں جسم کی طبیعت موجود ہونے اور سکون کا تقاضا کرے بشرطیکہ کوئی امر خارج اس جسم کو اس سے نہ نکال دے اور جب کسی امر خارج کی وجہ سے جسم اس سے خارج ہو جائے تو اقرب طریق پر اس کی طرف لوٹنے کا تقاضا کرے۔

حیز اور مکان کے درمیان نسبت

حیز اور مکان میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے حیز مکان کے مقابلہ میں اعم مطلق ہے لہذا کسی جسم کے واسطے مکان ہو تو اس کا حیز اس کا مکان ہی ہوگا اور اگر کسی جسم کے واسطے مکان نہ ہو تو اس کا حیز اس کی وضع ہوگی جس کے ذریعے سے وہ جسم تمام اجسام سے ممتاز

ہو جائیگا جیسا کہ جسم متحدہ دلجمیات (فلک الافلاک) جس کے وجود پر فن ثانی میں برہان قائم کی جائیگی، اسکے لئے مکان نہیں، اس لئے کہ اس کے اوپر کوئی ایسا جسم نہیں جو اس کو حاوی ہو کہ اس کی سطح باطن اس کے لئے مکان بن سکے تو اس فلک الافلاک کی وضع ہی اس کے واسطے چیز ہے اور وہ ”کو نہ فوق سائر الاجسام“ یعنی فلک الافلاک کا تمام اجسام کے اوپر ہونا اس کی وضع ہے۔

بیان الحیز الطبعی

اذا عرفت هذا فنقول کل جسم سواء كان بسیطا او مرکبا فله حیز طبعی يقتضی طبعه الکن والسکون فیہ اذا لم یخرجه عنه قاصر والعود الیہ علی اقرب الطرق اذا کان خارجا عنه بقسر وذلك لان الجسم اذا خلی وطبعه ای فرض بعد وجوده خالیا عن جمیع ما یمکن خلوه عنه من الامور الخارجة والاحوال العارضة له من خارج فاما ان لا یکن فی حیز اصلا وهو صریح البطلان او یکن فی جمیع الاحیاز وهو ایضا ظاهر الاستحالة او یکن فی بعض الاحیاز دون بعض فیکون حصوله فی ذلک البعض اما باقتضاء امر خارج عنه وهو باطل اذ المفروض خلوه عنه او باقتضاء الصورة الجسمیة وهو ایضا باطل اما اولا فلان الحصول فی ذلک الحیز لو کان مقتضی الجسمیة المشتركة لزم اشتراک جمیع الاجسام فیہ واما ثانیاً فلان نسبة الصورة الجسمیة الی جمیع الاحیاز علی السواء فلا معنی لاقتضاءها لذلك الحیز الخاص او باقتضاء الهولی وهو ایضا باطل اما اولا فلانها تابعة فی التحیز بذاتها للصورة فلا یقتضی التحیز بذاتها واما ثانیاً فلانها قابلة محضة فلا تكون

مقتضية لشئى او باقتضاء امر داخل في الجسم مختص به اعنى صورة النوعية المسماة بالطبيعة فيكون ذلك الحيز طبعيا للجسم فاذا خرج الجسم عنه كان خروجه عنه لاجل قاسر مناف لطبيعة فاذا خلى وطبعه عاد الى ذلك الحيز باقتضاء طبيعته على اقرب الطرق وذلك هو المدعى.

دعوى:

ہر جسم کے واسطے (خواہ وہ جسم بسیط ہو خواہ مرکب) حیز طبعی ہے اس دعویٰ کو مصنف نے دلیل سے ثابت کیا۔

حاصل اس کا یہ ہے کہ جب جسم کو تمام امور خارجیہ (جن سے خالی ہونا ممکن ہو) سے اور خارج سے عارض ہونے والے احوال سے خالی فرض کیا جائے یعنی محض بالطبع فرض کیا جائے تو وہ تین حال سے خالی نہیں

(۱) یا تو کسی بھی چیز میں حاصل نہیں ہوگا۔ (۲) یا تمام احیاز میں حاصل ہوگا۔ (۳) یا بعض احیاز میں حاصل ہوگا اور بعض میں حاصل نہ ہوگا۔

ان میں سے سب سے پہلی شق صریح البطلان ہے اس لئے کہ ہر ذو وضع (قابل اشارہ حیہ) شے کا کسی نہ کسی چیز میں متحیز ہونا ضروری ہے دوسری شق کا بطلان بھی ظاہر ہے اس لئے کہ ایک جسم کا ایک وقت میں دو چیز میں پایا جانا ممکن نہیں چہ جائیکہ تمام احیاز میں پایا جائے، لہذا تیسری شق متعین ہوگئی کہ جسم محض بالطبع بعض احیاز میں حاصل ہو اور بعض احیاز میں حاصل نہ ہو، یہ چار حال سے خالی نہیں:

(۱) بعض احیاز میں حاصل ہونا امر خارج کے تقاضے کی وجہ سے ہوگا۔

(۲) یا صورت جسمیہ کے تقاضے کی وجہ سے ہوگا۔

(۳) یا ہیولی کے اقتضاء کی وجہ سے ہوگا۔

(۴) یا امر داخل فی الجسم مختص بالجسم یعنی صورت نوعیہ کی وجہ سے ہوگا۔

ان شقوں میں سے پہلی تین شقیں باطل ہیں، امر خارج کے تقاضے کی وجہ سے بعض احیاز میں حاصل ہونا اسلئے باطل ہے کہ اس میں خلاف مفروض لازم آتا ہے اسلئے کہ جسم کو تو تمام امور خارجہ سے خالی فرض کیا گیا ہے دوسری شق (صورت جسمیہ کے اقتضاء کی وجہ سے بعض احیاز میں حاصل ہونا) بھی باطل ہے دو وجہوں سے:

(۱) پہلی وجہ بطلان یہ ہے کہ اگر بعض احیاز میں حاصل ہونا صورت جسمیہ کے اقتضاء کی وجہ سے ہو تو تمام اجسام کا اس چیز معین میں مشترک ہونا لازم آئے گا۔ دوسری وجہ بطلان یہ ہے کہ صورت جسمیہ کی نسبت تمام احیاز کی طرف علی السوئے ہے، لہذا اس خیز خاص کے تقاضا کرنے کا کوئی معنی نہیں۔

تیسری شق (ہیولی کے اقتضاء کی وجہ سے بعض احیاز میں حاصل ہونا) بھی باطل ہے دو وجہوں سے: (۱) پہلی وجہ بطلان یہ ہے کہ ہیولی بذات خود خیز میں صورت جسمیہ کے تابع ہے لہذا وہ بالذات کسی خیز کا تقاضا نہیں کر سکتا۔

(۲) دوسری وجہ بطلان یہ ہے کہ ہیولی قابلہ محضہ ہے علت فاعلہ نہیں لہذا وہ کسی شئی کا تقاضا کرنے والا نہیں ہو سکتا۔

جب یہ تین شقیں باطل ہو گئیں تو چوتھی شق خود بخود متعین ہو گئی کہ جسم کا بعض چیز میں حاصل ہونا مرداغل فی الجسم مختص بالجسم یعنی صورت نوعیہ کے تقاضے کی وجہ سے ہے (جس کا دوسرا نام طبعیہ نوعیہ ہے) لہذا ثابت ہوا کہ جسم کے واسطے چیز طبعی ہے (اس لئے کہ طبعیہ نوعیہ کے تقاضے کی وجہ سے جسم اس چیز میں حاصل ہوا ہے تو اس چیز کو طبیعت کی طرف منسوب کر دیا، جسم کا اس چیز سے خروج منافی طبع امر قاسر کی وجہ ہوگا، لیکن جب وہ تخیلی بالطبع ہو جائے تو اپنے طبعی تقاضے کی بناء پر تیزی کیساتھ اپنے چیز کی طرف لوٹ آئے گا، وذلک هو المدعى۔

لا یكون لجسم واحد حیزان طبعیان

ثم انه لا یمكن ان یكون لجسم واحد حیزان طبعیان لانه اذا كان فی احدهما منخلی بطبعه فان طلب الثانی لم یکن الحیز

الذی ہو فیہ طبعیا وان لم یطلبہ لم یکن الثانی طبعیا.

جسم واحد کے لئے دو چیز طبعی نہیں ہو سکتے

یہاں سے مصنفؒ نے دوسرا دعویٰ کیا اور پھر اس کی دلیل بیان فرمائی دعویٰ یہ ہے کہ کسی بھی جسم واحد کے واسطے دو چیز طبعی نہیں ہو سکتے اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ایک جسم کے واسطے دو چیز طبعی ہوں تو جب جسم ان دونوں میں سے کسی ایک میں حاصل ہو کر مخلی بالطح ہو (یعنی امور خارجیہ سے خالی ہو کر پایا جائے) تو وہ جسم دو حال سے خالی نہیں:

(۱)..... یا تو چیز ثانی کو طلب کریگا۔

(۲)..... یا چیز ثانی کو طلب نہیں کریگا۔

ہر صورت میں خلاف مفروض لازم آتا ہے اگر چیز ثانی کو طلب کرے تو وہ چیز جس میں وہ جسم اس وقت موجود ہے چیز طبعی نہیں ہوگا (اس لئے کہ جسم اس چیز سے ہارب ہے جبکہ چیز طبعی سے جسم ہارب نہیں ہوتا بلکہ اس کا طالب ہوتا ہے) اور یہ خلاف مفروض ہے اس لئے کہ ہم نے اسے چیز طبعی فرض کیا تھا اور اگر جسم چیز ثانی کو طلب نہ کرے تو چیز ثانی طبعی نہ ہوگا (اسلئے کہ جسم تو چیز طبعی کو طلب کرتا ہے، لأن غیر المطلوب طبعاً لا یكون طبعیاً) یہ بھی خلاف مفروض ہے اس لئے کہ ہم دونوں چیزوں کو طبعی فرض کر چکے ہیں۔ جب دونوں صورتیں باطل ہو گئیں تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ ایک جسم کے واسطے دو چیز طبعی نہیں ہو سکتے یہی ہمارا مطلوب ہے۔

ثم الجسم البسيط بکلیتہ یکون له حیز طبعی ممتاز عن سائر الاحیاز واما اجزائه فان کانت وهمیة متصلة بکلیتہا یکون احیازها اجزاء وهمیة لحیز الكل وان کانت موجودة فی الخارج یکون انفصالها عن الكل بقاسر ویمتاز احیازها عن الاجزاء الاخر للحیز الکلی لاجل القاسر واما الجسم المركب فلما کان عبارة عن مجتمع البسائط وکان حجمه هو ما اجتمع

من احجامها فلا يحتاج الى حيز زائد على احياز البسائط فان كانت بسائطه متساوية في قوة الميل الى احيازها فحيزها الطبيعي هو ما اتفق وجوده فيه وان كان بعضها غالبا على الباقي في قوة الميل الى الحيز فمكانه مكان الغالب فانه يقهرا عداه من البسائط ويجذبه الى حيزه هذا هو المشهور.

تیسری بات یہ بیان فرمائی کہ جسم بسیط کے واسطے حیز طبعی ہوگا جو تمام احیاز سے ممتاز ہوگا رہے اس کے اجزاء تو وہ دو حال سے خالی نہیں (۱:) یا تو اجزاء وہمیه ہوں گے (۲:) یا وہ اجزاء خارج میں موجود ہوں گے اگر اجزاء وہمیه ہوں تو ان اجزاء وہمیه کے احیاز بھی (جسم بسیط) حیز کل کے اجزاء وہمیه ہوں گے اور اگر وہ اجزاء خارج میں موجود ہوں اور وہ کل (جسم بسیط) سے کسی امر خارج کی بناء پر جدا ہوں تو ان کے احیاز بھی حیز کل کے اجزاء سے ممتاز ہوں گے اور حیز کل کے اجزاء کے احیاز کا امتیاز بھی قاصر کی وجہ سے ہوگا۔

جسم مرکب کا حیز کون سا ہے؟

رہا جسم مرکب کہ اس کا حیز کونسا ہے چونکہ جسم مرکب نام ہے بسائط کے مجموعے کا، اور اس کا حجم بسائط کے احجام کا مجموعہ ہی ہے لہذا جسم مرکب بسائط کے احیاز کے علاوہ کسی حیز زائد کا محتاج نہیں ہوگا، بلکہ بسائط کے احیاز کا مجموعہ مرکب کا حیز ہوگا۔ (لأن التركيب لا يورث زيادة أجام الأقسام فلا يحتاج سببه إلى حيز زائد على أحياز البسائط ۱۲)

اب اگر اس جسم مرکب کے بسائط حیز کی طرف قوت میل میں برابر ہوں تو ان کا حیز طبعی وہ ہوگا جس میں ان کا وجود متفق ہو (یعنی جہاں یہ سارے بسائط اکٹھے ہو گئے) اور وہی جسم مرکب کا حیز طبعی ہوگا اور اگر بسائط میں سے بعض بسائط دوسرے بعض پر حیز کی طرف قوت میل میں غالب ہوں تو اس جسم مرکب کا مکان غالب کا مکان ہوگا (یعنی غالب بسائط کا جو مکان ہے وہ اس جسم مرکب کا مکان ہے) اس لئے کہ وہ غالب بسائط دوسرے بسائط کو مغلوب و کمرب کر کے انہیں اپنے حیز کی طرف کھینچ لیں گے تو تمام بسائط غالب بسائط کے حیز

میں جمع ہو جائیں گے اور جسم مرکب اس چیز میں حاصل ہو جائیگا۔ ہذا هو المشهور .

تعین الحق

ولعل الحق ان حیز المركب هو ما يقتضيه مزاجه بحسب ماله من درجات الثقل والخفة والله اعلم .

مصنفؒ نے مشہور مذہب بیان کرنے کے بعد فرمایا کہ شاید کہ حق بات یہ ہے کہ جسم مرکب کا جزوہ ہے جس کا اس کا مزاج وطبیعت اپنے درجات ثقل وخفت کے لحاظ سے تقاضہ کرے، یعنی جسم اگر ثقیل ہے تو تحت کو طلب کریگا اور تحت اس کا جزوہ ہوگا اور اگر جسم میں خفت ہے تو وہ جسم فوق کو طلب کرے گا اور فوق اس کے واسطے جزوہ بنے گا۔



۱۔ التعریف مزاج: جب بسائط عنصریہ کسی سبب سے ایک چیز میں جمع ہو کر ایک دوسرے سے ملتے ہیں اور ہر ایک اپنے قویٰ متضادہ کے ذریعے دوسرے میں اثر انداز ہو کر دوسرے کی تیزی کو توڑتے ہیں، مثلاً برودت، حرارت کی تیزی کو اور حرارت برودت کی تیزی کو توڑی ہے، تو توڑنے اور ٹوٹنے کے بعد ان متضاد کیفیتوں میں ایک معتدل کیفیت حاصل ہوتی ہے، اسے ”مزاج“ کہتے ہیں۔ ۱۲

(التحقیق بتغییر)

المبحث الثالث فی الشكل

وہو الہیئة الحاصلة للمقدار من جهة التناہی اعلم ان الجسم بما هو جسم لا یستلزم التناہی لان من تصور جسما لا متناہیا لم يتصور جسما لا جسما ولا نه یحتاج فی اثبات تناہیہ الی اقامة البرهان الا ان انواع الجسم بطبا ئعها یقتضی مقادیر خاصة ومراتب مخصوصة من التناہی وھیئة لان الجسم الخاص اعنی نوعا من الجسم المطلق اذا خلی وطبعه فاما ان یرکون لامتناہیا وقد تبین استحالتہ او یرکون متناہیا فیرکون لہ من جهة التناہی ہیئة وھی الشكل.

”تیسری بحث شکل کے بیان میں ہے“

شکل کی تعریف

مقدار کو تناہی کی وجہ سے حاصل ہونے والی ہیئت کو شکل کہتے ہیں۔

دعویٰ:

ہر جسم کے واسطے شکل ہے۔

دلیل:

دلیل اس کی یہ ہے۔

صغریٰ: ہر جسم متناہی ہے

کبریٰ: ہر جسم متشکل ہے

نتیجہ: لہذا ہر جسم کے واسطے شکل ہے لیکن اس میں سے صغریٰ (ہر جسم متناہی ہے)

یعنی جسم کے واسطے تناہی کو ثابت کرنے کے لئے دلیل قائم کرنے کی ضرورت ہے۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ جسم اس حیثیت سے کہ جسم ہے تناہی کو مستلزم نہیں کیونکہ جس شخص

نے جسم کا تصور بغیر تنہائی کے کیا یعنی جسم غیر تنہائی کا تو اس کا یہ معنی نہیں کہ اس نے ایسی چیز کا تصور کیا جو لا جسم ہے بلکہ یوں ہی کہا جاتا ہے کہ اس نے جسم کا تصور کیا اس سے معلوم ہوا کہ جسم تنہائی کو مستلزم نہیں دوسری دلیل یہ ہے کہ جسم کے واسطے تنہائی ثابت کرنے کے لئے دلیل قائم کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اگر جسم تنہائی کو مستلزم ہوتا تو اس کے واسطے تنہائی ثابت کرنے کے لئے دلیل بیان کرنے کی ضرورت نہ ہوتی اس سے بھی معلوم ہوا کہ جسم تنہائی کو مستلزم نہیں۔ اگرچہ جسم بالذات تو تنہائی کو مستلزم نہیں، تاہم جسم کی تمام انواع کی طبائع تنہائی کی مقادیر خاصہ اور تنہائی کے مراتب مخصوصہ اور پیمائش کا تقاضا کرتی ہیں۔

دلیل یہ ہے کہ جسم مطلق کی کسی بھی نوع کو تخیل یا بطبع فرض کریں (یعنی امور خارجیہ سے خالی فرض کریں) تو وہ نوع دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ تنہائی ہوگی یا لا تنہائی ہوگی لا تنہائی کے محال ہونے کا بیان گزر چکا لہذا وہ نوع تخیل یا بطبع تنہائی ہوگی اب اس کے لئے تنہائی کی وجہ سے ہیئت حاصل ہوگی اور یہی ہیئت ہی شکل ہے۔

عَلَّةُ الشَّكْلِ

ولا بدلتلك الهيئة من علة ولا يكون علته امر اخارجا
لانا فرضنا الجسم مخلا بطبعه فيكون علته طبيعة الجسم
فيكون ذلك الشكل طبعيا للجسم فكل جسم له شكل طبعي
يكون الجسم عليه اذا لم يغيره قاسر واذا غيره قاسر ثم زال
القاسر يعود الجسم الى شكله الطبيعي ان لم يمنع مانع فان منع
مانع مع زوال القاسر لا يعود اليه وذلك كالارض فان شكلها

لا ولو كان الجسم يستلزم التناهي لكان تصور الجسم اللامتناهي تصوراً لجسم
لا جسم لأن سلب اللازم يوجب سلب الملزوم فإذن من تصور الجسم بدون
لازمه تصور جسماً لا جسماً ولما لم يكن تصور الجسم اللامتناهي تصوراً لجسم
لا جسم تبين أنه لا يستلزمه. ۱۲ الهدية

الطبعی هو الكرة لكن زال عنها شكلها الطبعی لاجل اسباب خارجة كالرياح والامطار والسيول فحدثت فيها تلال ووهاد واغوار وانجاد لاجل تلك الاسباب القسرية فاخرجتها عما يقتضيها طبعها من الهيئة الكرية.

شكل کی علت کیا ہے؟ اور شکل طبعی کیوں؟

دعویٰ..... ہر جسم کے واسطے شکل طبعی ہے۔

دلیل..... یہ ہے کہ ماقبل میں جسم کی نوع مختل بالطبع کے واسطے ہیئت ثابت کی تھی اب اس ہیئت کے واسطے کسی علت کا ہونا ضروری ہے تو وہ علت دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ علت امر خارج ہوگی یا جسم کی طبیعت ہوگی پہلی شق باطل ہے کہ علت امر خارج ہو اس لئے کہ ہم نے جسم کو مختل بالطبع فرض کیا ہے لہذا اس ہیئت کی علت جسم کی طبیعت ہوگی لہذا وہ ہیئت (شکل) بھی جسم کے واسطے طبعی ہوگی پس ثابت ہو گیا کہ ہر جسم کے واسطے شکل طبعی ہے جس میں جسم پایا جاتا ہے جبکہ امر خارج اس میں کوئی بگاڑ و تغیر پیدا نہ کر دے اور جب امر خارج اس میں بگاڑ پیدا کر دے تو اس امر خارج کے زوال کے بعد جسم اپنی شکل طبعی کی طرف لوٹ جاتا ہے بشرطیکہ کوئی مانع منع نہ کرے اگر امر خارج کے زوال کے بعد کوئی مانع منع کرے تو پھر جسم اپنی شکل طبعی کی طرف نہیں لوٹے گا بلکہ وہ شکل قسری پر رہیگا (جو امر قاصر مانع) کی وجہ سے جسم کو حاصل ہو) جیسے زمین کی شکل طبعی تو کروی تھی لیکن اسکی یہ شکل طبعی اسباب خارجیہ کی وجہ سے زائل ہو گئی اسباب خارجیہ جیسا کہ ہوائیں، بارشیں، سیلاب، انہوں نے زمین کی شکل طبعی میں بگاڑ پیدا کر دیا لہذا زمین میں، نیلے، گڑھے اور نشیب و فراز پیدا ہو گئے جس کی وجہ سے زمین اپنی شکل طبعی (شکل کروی) سے نکل گئی۔

طبيعة الأرض يقتضى كيفية خاصة

و كما ان طبعها اقتضى شكلا خاصا اقتضى ايضا كيفية خاصة حافظة للشكل وهى اليوسة فلما زال شكلها الطبعى لاجل القواسر حفظت كيفيتها الطبيعية اعنى اليوسة الشكل الذى حصل لها بالقسر فان من شان اليوسة حفظ الشكل اى شكل كان طبعيا كان اوقسريا وهذا عجيب فان طبيعة الارض اقتضت كيفية عاقبتها عن مقتضاها اعنى شكلها الطبعى فصار الشكل القسرى الحاصل للارض مقتضى طبعها بالعرض .

زمین کی طبیعت شکل خاص کی طرح کیفیت مخصوصہ کی بھی مقتضی ہے

جس طرح زمین کی طبیعت شکل خاص کا تقاضا کرتی ہے اسی طرح ایک کیفیت خاصہ کا بھی تقاضہ کرتی ہے جو اس شکل کی واسطے محافظ بنتی ہے وہ کیفیت خاصہ یوست (خشکی) ہے، جب کبھی اسباب خارجیہ کی وجہ سے زمین کی شکل طبعی زائل ہو جاتی ہے تو اس کی کیفیت طبعیہ (یوست) زمین کی اس شکل کی حفاظت کرتی ہے جو اس کو امر خارج کی وجہ سے حاصل ہوئی یعنی شکل قسری کی، اس لئے کہ یوست کی شان (کام) ہی شکل کی حفاظت کرنا

۱: حرارت و برودت کیفیت فعلی اور رطوبت و یوست کیفیت انفعالی ہیں اور کوئی بھی عنصر دو کیفیت (ایک فاعلی اور ایک انفعالی) سے خالی نہیں، چنانچہ عناصر اربعہ میں کیفیات کا خلاصہ یہ ہے کہ عناصر دو حال سے خالی نہیں، بارد ہو گئے یا حار، پھر ان دونوں میں سے ہر ایک رطب ہوگا یا یابس۔

(۱) اگر بارد رطب ہو تو ”آب“ ہے۔

(۲) بارد یا یابس ہو تو ارض (خاک) ہے۔

(۳) حار رطب ہو تو ہوا ہے۔

(۴) حار یا یابس ہو تو نار ہے،

اس تفصیل سے زمین کی ”کیفیت“ خوب واضح ہو گئی۔ تسہیل الحکمة ص ۱۸۹

ہے چاہے جو بھی شکل ہو طبعی یا قسری ۔

یہ عجیب بات ہے اسلئے کہ زمین کی طبیعت نے ایسی کیفیت کا تقاضا کیا جو اس کو اپنے مقتضی (شکل طبعی) سے روکتی ہے پس اب شکل قسری بھی زمین کی طبیعت کی واسطے مقتضی بنے گی یعنی شکل طبعی بنے گی لیکن بالعرض وبالفتح ۔

ثم ان الشكل الطبعی للجسم البسيط هو الكرة لان طبيعته واحدة ومادته واحدة والفاعل الواحد فى القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة لا يكون متشابها بل يكون فيه اختلاف فى الجوانب والاطراف فاذن مقتضى طبيعة الجسم البسيط من الاشكال هو الكرة.

جسم بسیط کی شکل طبعی کیا ہے؟

مصنفؒ نے اس عبارت میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ جسم بسیط کی شکل طبعی کرہ ہے اس کی دلیل یہ بیان فرمائی کہ جسم بسیط کی طبیعت ایک ہے جو کہ فاعل ہے اور جسم بسیط کا مادہ بھی ایک ہے جو قابل (فاعل کے فعل کے اثر کو قبول کرنے والا) ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ فاعل واحد قابل واحد میں ایک ہی فعل انجام دیتا ہے، لہذا جسم بسیط کی طبیعت اس کے مادہ میں ایک فعل انجام دے گی جس کے نتیجے میں شکل کر دی حاصل ہوگی، کیونکہ شکل کر دی کے علاوہ باقی تمام اشکال اپنے اطراف وجوانب کے اعتبار سے متشابہ نہیں بلکہ مختلف ہیں کہ ایک جانب میں خط ہے تو دوسری جانب میں سطح ہے، ایک حصہ میں حرارت ہے اور دوسرے حصے میں خشکی ہے اور اطراف وجوانب میں اختلاف افعال کے مختلف ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اور یہاں صرف ایک ہی فعل پایا جا رہا ہے لہذا شکل کر دی ہی وجود میں آئے گی جو کہ اپنے اطراف وجوانب کے لحاظ سے متشابہ ہے۔

والشكل الكرى ليس نوعا واحدا حتى يستشكل استنادا الى الطبائع المتعددة المختلفة لانواع الجسم البسيط

لان مراتب الكروية مختلفة بالنوع عندهم على انه لا امتناع في استناد الواحد بالعموم وان كان نوعا حقيقيا الى مباد مختلفة بالنوع .

اعتراض اور اس کا جواب

یہ عبارت ماقبل تقریر پر ہونے والے اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ شکل کروئی تو ایک نوع ہے جبکہ جسم بسیط کی مختلف انواع ہیں اور نوع واحد کو انواع مختلفہ اور مبادی مختلفہ کی طرف منسوب کرنا ممنوع ہے لہذا شکل کروئی کو جسم بسیط کی تمام انواع کے لئے ثابت کرنا صحیح نہیں، مصنف نے اس کے دو جواب بیان فرمائے:

پہلا جواب

پہلا جواب یہ ہے کہ شکل کروئی نوع واحد نہیں کہ اس کی اسناد جسم بسیط کی انواع مختلفہ کی طبائع متعددہ کی طرف کرنا ممکن نہ ہو، بلکہ کرویت کے مراتب کی بھی مختلف انواع ہیں لہذا جسم بسیط کی ہر نوع کے واسطے کرویت کی ایک نوع ہوگی۔

دوسرا جواب

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ شکل کروئی نوع واحد ہے تو ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ نوع واحد (اگرچہ حقیقی ہو) کا مبادی مختلفہ اور انواع مختلفہ کی طرف بالعموم اسناد کرنا ممنوع ہے بلکہ یہ اسناد کرنا جائز ہے لہذا شکل کروئی (جو کہ نوع واحد ہے) کا جسم بسیط کی انواع مختلفہ کی طرف اسناد کرنا جائز ہے۔

المبحث الرابع في الحركة والسكون وفيه فصول:

چوتھی بحث حرکت و سکون کے بیان میں ہے اس میں دس فصلیں ہیں:

فصل فی تعریف الحركة والسكون

”پہلی فصل حرکت و سکون کی تعریف کے بیان میں ہے“

حرکت کی تعریف میں حکماء فلاسفہ کے دو مذہب ہیں:

(۱).....معتقدین فلاسفہ کا مذہب۔

(۲).....متاخرین فلاسفہ کا مذہب۔

مصنف پہلے معتقدین فلاسفہ کے مذہب کے مطابق حرکت کے تعارف کے لئے تمہید قائم کریں گے اور پھر آخر میں اس کی تعریف کریں گے۔

تمہید..... اعلم ان الشئى الموجود بالفعل اما ان يكون بالفعل من جميع الوجوه كالواجب جل مجده فان وجوده وكمالاته بالفعل من كل وجه على ما سيجيى ان شاء الله تعالى فى الآلهيات او يكون بالفعل من بعض الوجوه وبالقوة من بعض الوجوه كالاجسام مثلاً فانها موجودة بالفعل ومتصفة بالقوة ببعض صفات لا توجد فيها فى الحال وتوجد فيها فى الاستقبال ولا يمكن ان يكون شئى موجود بالفعل بالقوة من جميع الوجوه والا كان وجوده ايضا بالقوة فلا يكون موجودا بالفعل هف والشئى الموجود الذى هو بالفعل من جميع الوجوه لا يمكن ان يكون له صفة وكمال لا يكون حاصلًا له فى الحال ويكون متوقعا يمكن خروجه من القوة الى الفعل والا لم يكن ذلك الشئى بالفعل من جميع الوجوه والشئى الموجود الذى هو بالفعل من وجه بالقوة من وجه يمكن خروجه الى الفعل فيما

هو بالقوة فيه اذ لو لم يمكن خروجه الى الفعل فيه لم يكن هو بالقوة فيه فخروجه الى الفعل فيه اما ان يكون على سبيل التدريج كانتقال الجسم من مكان الى مكان فانه اذا كان في مكان ثم انتقل عنه فلا يصل الى المكان الثاني الا بقطع المسافة التي بين المكانين تدريجا واما ان يكون على الدفعة من غير تدريج كانقلاب الماء هواء مثلا فانه مادام ماء لم يخرج من المائية الى ما كان بالقوة اعنى الهوائية واذا خرج من المائية فهو هواء فليس بين المائية والهوائية حالة متوسطة حتى يتصور التدريج ههنا فالحركة هي الخروج من القوة الى الفعل تدريجا واما الخروج منها اليه دفعة فلا يسمى حركة فلذا عرف قدماء الفلاسفة الحركة بانها الخروج من القوة الى الفعل على التدريج اويسيرا يسيرا اولا دفعة.

مصنف نے بطور تمہید کے فرمایا کہ [اعلم أن الشيء الموجود بالفعل الخ] یعنی وہ شے جو فی الحال موجود ہے وہ تین حال سے خالی نہیں:

(۱)..... یا تو وہ شے بالفعل ہوگی من جمیع الوجوہ۔

(۲)..... یا وہ بعض وجوہ سے بالفعل ہوگی اور بعض وجوہ سے بالقوہ ہوگی۔

(۳)..... یا وہ شے من جمیع الوجوہ بالقوہ ہوگی۔

ان میں سے تیسری شق باطل ہے جس کا بطلان عنقریب بیان کیا جائیگا، پہلی قسم کی مثال جیسے واجب سبحانہ وتعالیٰ، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا وجود اور ان کے سارے کمالات من کل الوجوہ بالفعل ہیں اور کوئی ایسا وصف وکمال نہیں جس کے حصول کا انتظار کیا جائے جیسا کہ اس کا بیان الہیات میں آئے گا۔

دوسری قسم کہ شے موجود بعض وجوہ سے بالفعل اور بعض وجوہ سے بالقوہ ہو اس کی

مثال جیسے اجسام، یہ من وجہ بالفعل ہیں اسلئے کہ یہ فی الحال موجود ہیں اور من وجہ بالقوہ ہیں اس لئے کہ یہ اجسام بعض صفات کے ساتھ بالقوہ متصف ہیں یعنی جو فی الحال انہیں حاصل نہیں لیکن آئندہ زمانے میں انہیں حاصل ہو سکتی ہیں جیسے جسم ساکن کے لئے حرکت بالقوہ حاصل ہے۔

تیسری صورت (شئی موجود من جمیع الوجوہ بالقوہ ہو) کے بارے میں فرمایا تھا کہ باطل ہے اسلئے کہ کسی ایسی چیز کا پایا جانا ممکن نہیں جو (بالفعل) موجود ہو اور من جمیع الوجوہ بالقوہ ہو اسلئے کہ اس کا موجود ہونا بھی ایک وصف ہے جو اسے بالفعل حاصل ہے لہذا اگر اس شے موجود کو من جمیع الوجوہ بالقوہ قرار دیا جائے تو اس کا وجود بھی بالقوہ ہوگا، لہذا وہ بالفعل موجود بھی نہیں ہوگی، یہ خلاف مفروض ہے اس لئے کہ فرض کیا گیا ہے کہ وہ شے بالفعل موجود ہے۔

پہلی شق کی تفصیل

وہ شے موجود جو من جمیع الوجوہ بالفعل ہو اس کے لئے یہ ممکن نہیں کہ کوئی ایسی صفت وکمال ہو جو اسے فی الحال حاصل نہ ہو اور آئندہ زمانے میں اس کے حاصل ہونے کی توقع ہو اور اس کا قوت سے فعلیت کی طرف خروج ممکن ہو اس لئے کہ اگر ایسا ہو تو وہ شے من جمیع الوجوہ بالفعل نہیں ہوگی۔

دوسری شق کی تفصیل

وہ شے جو من وجہ بالفعل ہو اور من وجہ بالقوہ اس کا قوت سے فعلیت کی طرف خروج ممکن ہے (یعنی کوئی صفت بالقوہ حاصل ہو تو اس کا قوت سے فعلیت کی طرف خروج ہو سکتا ہے) اس لئے کہ اگر اس کا قوت سے فعلیت کی طرف منتقل ہونا ممکن نہ ہو تو وہ بالقوہ نہ ہوگی کیونکہ بالقوہ کہتے ہی اسی کو ہیں کہ جس کا فعلیت کی طرف منتقل ہونا ممکن ہو۔

لہذا اس شے کا قوت سے فعلیت کی طرف خروج دو حال سے خالی نہیں:

(۱) یہ قوت سے فعلیت کی طرف خروج یا تو علی سبیل التدریج ہوگا (یعنی اسکے لئے

کوئی مسافت طے کرنی پڑ گئی۔

(۲) یا دفعۃً واحدۃً ہوگا (یعنی کوئی مسافت طے نہیں کرنی پڑ گئی)۔

پہلی صورت کی مثال جیسے ایک جسم کا ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف منتقل ہونا، یہ انتقال علی سبیل التدریج ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں جگہوں کے درمیان مسافت ہے اور مسافت طے کئے بغیر انتقال ممکن نہیں ہو سکتا۔ (یہ حرکت ہے)

دوسری صورت کی مثال جیسے پانی کا ہوا بن جانا، اس لئے کہ پانی جب تک اپنی اصلی حالت میں پانی ہے یعنی مائیت سے خارج نہ ہو تو وہ بالقوہ ہوا بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور جب وہ مائیت سے خارج ہو جائے تو فوراً ہوا بن جاتا ہے تو یہاں پانی اور ہوا کے درمیان کوئی حالت متوسطہ نہیں کہ جس کے طے کرنے کی وجہ سے تدریج کا تصور کیا جاسکے، یہ ”کون و فساد ہے“.... لہذا متقدمین کے ہاں حرکت کی تعریف یہ ہوگی۔

متقدمین فلاسفہ کے نزدیک حرکت کی تعریف

”ہی الخروج من القوة الى الفعل على التدریج“ بعض لوگوں نے علی التدریج کی جگہ ”یسیراً یسیراً“ کہا بعض نے ”لا دفعۃً“ کہا اور معنی یہ ہے کہ کسی شے کا درجہ بدرجہ قوت سے فعلیت کی طرف کلنا یا آہستہ آہستہ کلنا یا لا دفعۃً کلنا۔

وجه العدول من تعریف المتقدمین

ولما رأى متاخرهم ان معنى التدریج ان لا يكون دفعة ومعنى الكون دفعة ان يكون فى آن ومعنى الآن طرف الزمان والزمان هو مقدار الحركة فيكون هذا التعريف دورياً عدلوا عن هذا التعريف الى تعريف آخر فقالوا ان الحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة.

متقدمین کی تعریف سے عدول کی وجہ

متاخرین نے متقدمین کی تعریف کی بجائے دوسری تعریف بیان کی اور وجہ یہ بیان فرمائی کہ متقدمین کی تعریف میں دور لازم آتا ہے وہ اس طرح کہ ان کی تعریف میں تدریجاً کالفظ آیا اور تدریج کہتے ہیں کسی چیز کا دفعہ نہ ہونا اور دفعہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ ایک آن میں ہو اور آن کہتے ہیں طرف الزمان کو اور زمان نام ہے مقدار حرکت کا، تو دیکھئے حرکت کی تعریف میں حرکت کا تذکرہ آگیا لہذا یہ تعریف دوری ہوگئی اس بناء پر متاخرین نے اس تعریف کی بجائے دوسری تعریف یہ بیان فرمائی۔

متاخرین فلاسفہ کے نزدیک حرکت کی تعریف

”الحركة کمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة“۔ یعنی شئی موجود بالقوة (اس حیثیت سے کہ موجود بالقوة ہے) کے واسطے کمال اول کا نام حرکت ہے۔

توضیح الحركة عند المتأخرین

(وهو المعلم الأول وأتباعه)

بیان ذلک ان الموجود الذی هو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه اذا خرج من القوة الى الفعل يحصل له بالفعل ما كان له بالقوة فما يحصل له بالفعل يسمى كمالاً فانهم يسمون الفعل كمالاً والقوة نقصاناً فالجسم مالم يتحرك فهو بالقوة فی امرين الاول الانتقال عما هو فيه والثانى الوصول الى المنتهى ثم اذا تحرك ووصل الى المنتهى حصل له كمالان الاول الحركة والانتقال والثانى الوصول والحركة سابقة على الوصول فالحركة کمال اول والوصول کمال ثان.

تعریف کی وضاحت

وہ شئی موجود جو من وجہ بالفعل اور من وجہ بالقوہ ہو جب وہ قوت سے فعلیت کی طرف خارج ہو، تو اس کو وہ چیز بالفعل حاصل ہو جاتی ہے جو اس کے لئے پہلے بالقوہ حاصل تھی تو جو چیز بالفعل اسے حاصل ہو جائے اسے کمال کہتے ہیں اس لئے کہ فلاسفہ کے ہاں فعل (بالفعل) کا نام ”کمال“ رکھا جاتا ہے اور قوت (بالقوہ) کا نام ”نقصان“ رکھا جاتا ہے۔

کمال کیا ہے؟ اور کمال اول کی وجہ تسمیہ

لہذا جسم جب تک حرکت نہ کرے تو بالقوہ اس میں دو چیزیں پائی جاتی ہیں:
(۱) الانتقال عما هو فیہ یعنی حرکت۔

(۲) الوصول الى المنتهى .

جب جسم حرکت کرے اور (چلتے چلتے) ختمی تک پہنچ جائے تو اس کو دو کمال حاصل ہو جاتے ہیں:

(۱) حرکت وانتقال (ایک ہی چیز ہے)۔

(۲) الوصول الى المنتهى چونکہ حرکت وصول پر مقدم ہوتی ہے، لہذا حرکت کمال اول ہے اور وصول کمال ثانی ہے۔

لابد من امرین

ثم انه لابد من ان يكون هناك مطلوب يكون اليه الحركة فان حقيقة الحركة هي السلوك الى المطلوب وان لا يكون المطلوب حاصلًا بالفعل مادامت الحركة فانه لا حركة بعد حصول المطلوب والوصول الى المنتهى فانما يكون الحركة حاصلًا بالفعل اذا لم يكن الوصول اليه حاصلًا بالفعل

فہی کمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة لا من حيث هو بالفعل ولا من حيثية اخرى فاحترز بها عن سائر الكمالات الاول فان كل واحد منها وان كان كمالا او لا مما هو بالقوة لكن لا من حيث هو بالقوة.

ما قبل میں تفصیل سے پتہ چلا کہ یہاں دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے:

(۱) ایسے مطلوب کا ہونا ضروری ہے جس کی طرف حرکت پائی جائے، اس لئے کہ حرکت کہتے ہیں ”سلوک الی المطلوب“ کو۔

(۲) دوسری چیز یہ کہ جب تک حرکت بالفعل پائی جائے اس وقت وہ مطلوب بالفعل حاصل نہ ہو، اس لئے کہ مطلوب کے حاصل ہو جانے اور منتہی تک پہنچنے کے بعد حرکت نہیں پائی جاتی، لہذا حرکت بالفعل اس وقت حاصل ہوگی جب تک کہ مطلوب تک بالفعل رسائی نہ ہو لہذا یہ حرکت کمال اول ہے اس شے کے واسطے جو بالقوة موجود ہے (یعنی جسے وصول بالقوة حاصل ہے) اس حیثیت سے کہ وہ شے بالقوة موجود ہے نہ کہ اس حیثیت سے کہ وہ بالفعل موجود ہے اور نہ کسی دوسری حیثیت سے، مصنفؒ نے حیثیت کی قید لگا کر ان تمام کمالات اولیہ سے احتراز کیا ہے جو شے کے واسطے بالقوة کمال اول ہیں لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ وہ شے بالقوة موجود ہے۔

إحقاق مذهب المتقدمين والجواب منهم لإيراد

المعلم الأول

والحق ان تصور الحركة مما لا يحتاج الى هذا التعريف ويكفى له ان يقال انها الخروج من القوة الى الفعل تدريجا ومعنى التدرج ويسيرا يسيرا ولا دفعة من المعانى الاولى التصور لا عانة الحس عليها ولا يتوقف تصورهما على تصور حقيقة الزمان والآن وان كان الآن والزمان سببين لها في الوجود.

تحقیق حق اور ترجیح مذہب متقدمین

یہاں سے مصنف ”تحقیق حق اور متقدمین کے مذہب کو ترجیح دیکر ان کی طرف سے جواب دینا چاہتے ہیں حاصل اس کا یہ ہے کہ حرکت کا مفہوم اس تعریف کا محتاج نہیں جو متاخرین نے کی ہے کیونکہ حرکت کے بارے میں یوں کہنا ہی کافی ہے کہ حرکت کہتے ہیں: ”الخروج من القوة الى الفعل تدريجاً“ کو۔

جواب اعتراض متاخرین

رہا متاخرین کا یہ اعتراض کہ متقدمین کی تعریف میں تدریجاً یا بمرور یا بالافتح کے الفاظ مذکور ہیں جن کی وجہ سے دور لازم آتا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ تدریج وغیرہ الفاظ کے معانی بالکل بدیہی ہیں، کیونکہ حس کے ذریعے ان کا ادراک ہو جاتا ہے، لہذا ان کی تعریف کرنے کی ضرورت نہیں اور نہ ہی ان کا سمجھنا حقیقتِ زمان اور حقیقتِ آن پر موقوف ہے (جیسا کہ کتاب اللہ کی تعریف میں المصاحف کی تعریف کی ضرورت نہیں)، لہذا لفظ تدریج کے ذکر کرنے سے دور لازم نہیں آتا، اگرچہ آن و زمان حرکت کے واسطے وجود میں سبب ہیں۔

وأما الرسم الذى ذكره فهو وان كان اخفى من تصور الحركة بالوجه الجلى المتعارف لكنهم انما عرفوها به تمرينا للافهام وتمهيدا لما يشبتون للحركة من الاحكام هذا.

متاخرین پر وارد اعتراض کا جواب

مصنف اس عبارت میں متاخرین پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔
اعتراض یہ ہے کہ معترف (بالکسر) کا معترف (بالفتح) سے اجلی و اوضح ہونا ضروری ہے، جبکہ متاخرین نے حرکت کی جو تعریف بیان کی ہے یہ حرکت کا تصور واضح کرنے میں اخفی ہے حالانکہ تصور حرکت حاصل کرنے کی واسطے جو طریقہ متعارف ہے وہ زیادہ اجلی ہے تو دیکھئے

معرف (بالکسر) کا اٹھنی ہونا لازم آتا ہے۔

مصنف نے متاخرین کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ بات صحیح ہے کہ متاخرین کی تعریف اخفی ہے لیکن اس تعریف سے ان کا مقصد حرکت کو بالکل واضح کرنا نہیں بلکہ محض ذہنوں کی تمرین و آزمائش کے واسطے اور حرکت کے احکام کی تمہید کے واسطے اس تعریف کو ذکر کیا ہے۔

واما السكون فهو عدم الحركة عما من شأنه الحركة
فما ليس من شأنه الحركة كالواجب جل مجده والعقول
المجردة ليس بساكن ولا متحرك
حرکت کی تعریف اور اس میں پائے جانے والے اختلاف کے بیان سے فارغ
ہونے کے بعد ”سكون“ کی تعریف بیان فرمائی۔

تعريف السكون

”فهو عدم الحركة عما من شأنه الحركة“

یعنی حرکت کا نہ ہونا اس شے کی طرف سے جس کی شان حرکت کرنا ہو۔
یہ تعریف اس بات پر مبنی ہے کہ حرکت و سکون کے درمیان تقابل عدم و ملکہ کا ہے،
کیونکہ حرکت وجودی چیز ہے اور سکون عدمی ہے کما هو مذهب الحكماء، وعند
المتكلمين التقابل بينهما التضاد. لہذا ان کے نزدیک سکون کی تعریف اس طرح ہے
”مسافرت حرکت میں جسم کا تھوڑی دیر ٹھہر جانا، اس لحاظ سے سکون بھی وجودی چیز ہے، اس
لئے دونوں کا تقابل تضاد ہوگا۔

تعریف بیان کرتے ہوئے فرمایا ”عما من شأنه الحركة“ لہذا وہ چیز جس کی
شان حرکت کرنا نہ ہو جیسے واجب سبحانہ و تعالیٰ اور عقول مجرہ وہ تو یہ نہ ساکن ہوں گی اور نہ
متحرک، حرکت تو اس لئے نہیں کہ وہ من جمیع الوجوہ بالفعل ہیں، جب حرکت نہیں تو سکون بھی
نہیں کیونکہ سکون تو اس ذات کی طرف سے پایا جاسکتا ہے جس کی شان حرکت کرنا ہے۔

فصل في بيان الحركة التوسطية والحركة القطعية

اعلم ان الحركة تطلق على معنيين الاول كون الجسم بين المبدأ والمنتهى بحيث يكون في كل آن يفرض في زمان الحركة في حدهما فيه الحركة لم يكن فيه قبله ولا يكون فيه بعده.

”یہ دوسری فصل حرکتِ توسطیہ اور حرکتِ قطعیہ کے بیان میں ہے“
مصنفؒ نے فرمایا کہ حرکت کا لفظ اشتراکِ لفظی کے ساتھ دو معنی پر بولا جاتا ہے:

۱..... حرکتِ توسطیہ۔

۲..... حرکتِ قطعیہ۔

اول دفعی ہے اور ثانی تدریجی ہے اور یہ دونوں اقسام ارسطو کی بیان کردہ ہیں۔
مصنفؒ نے پہلے معنی کو ”الاول كون الجسم..... الخ“ سے اور دوسرے معنی کو ”والثانی الامر الممتد المتصل..... الخ“ سے بیان کیا۔

حرکت کا پہلا معنی: حرکتِ توسطیہ

”كون الجسم بين المبدأ والمنتهى بحيث يكون في كل آن يفرض في زمان الحركة في حدهما فيه الحركة لم يكن فيه قبله ولا يكون فيه بعده“.

یعنی جسم کا مبدأ اور منتہی کے درمیان ایسی حالت میں ہونا کہ زمانہ حرکت میں ہر آن اس جسم کو کسی ایسی حد میں فرض کیا جاسکے کہ اس حد میں نہ وہ جسم اس آن سے پہلے تھا اور نہ اس آن کے بعد ہوگا۔

وضاحت:

تمہید..... (۱) فی کا منتہی فی کی حد ہوتی ہے، مثلاً جسم کا منتہی ن پر ہوتا ہے تو نہ جسم

سطح ہے اور سطح کی حد خط ہے اور خط کی حد نقطہ ہے۔

(۲)..... مسافت سے مراد مافیہ الحركۃ ہے خواہ این ہو یا کیف یا مقدار۔

حرکتِ توسطیہ: مسافت کے اجزاء مفروضہ کے کسی حد میں متحرک جسم کا اس طرح ہونا کہ نہ اس حد میں پہنچنے سے پہلے اس میں ہو اور نہ اس حد میں پہنچنے کے بعد میں ہو۔ چونکہ یہ حالت اثنائے حرکت میں مبداء اور منتہی کے درمیان ہوتی ہے، اس وجہ سے اس کو حرکتِ توسطیہ کہتے ہیں۔

توضیح الحركة التوسطية

فلاریب فی الجسم اذا تحرك وفارق المبدأ ولم یصل بعد الى المنتهى یحصل له حالة بسیطة هی كونه بین المبدأ والمنتهى بحيث یكون فی آن من حین فارق المبدأ الى ان یصل الى المنتهى فی حد من المسافة لم یكن فیہ قبل ذالك الآن اذ لو كان فیہ قبله كان ساكنا فیہ فلا یكون متحركا وقد فرضنا متحركا ههنا. وایضا لا یكون فی ذلك الحد بعد ذالك الآن اذ لو كان فیہ بعده كان ساكنا فی ذلك الحد فلا یكون

۱: جب جسم مسافت حرکت میں ہوتا ہے تو اس مسافت کی خواہ جس حد کو فرض کرو، چونکہ جسم کو قرار نہیں ہے، اس لئے اس حد میں پہنچنے سے پہلے بھی اس میں نہ تھا اور پہنچنے کے بعد بھی چونکہ فوراً اس سے نکل گیا، اس لئے اب بھی اس میں نہیں ہے، یہی حالت غیر قراری حرکتِ توسطیہ کہلاتی ہے، یہ حالت ایک متعین اور جزئی صفت ہے، جو خارج میں مبداء سے منتہا تک مسلسل موجود ہوتی جا رہی ہے، لیکن ہر ایک حد سے نکل کر دوسری اور تیسری حد تک منتقل ہونا دفعۃً واحدہ ہی ہے، تو اس اعتبار سے یہ حرکت دفعی ہے اور اس لحاظ سے کہ حدود مسافت کے اعتبار سے اس جسم متحرک کی نسبتیں بدلتی جا رہی ہیں، وہ سیال ہے، دوسرے لفظوں میں یوں کہہ لو کہ وہ حالت اپنی ذات کے اعتبار سے مستمر اور باقی ہے اور اپنی نسبتوں کے اعتبار سے وہ سیال ہے۔ ۱۲ (تہذیب المیزان ص ۷۴)

متحرک کا وقد فرضاہ متحرک کا هف

توضیح الحركة التوسطية

مصنفؒ نے اس پہلے معنی کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اس میں تو کوئی شک نہیں کہ جب جسم مبدأ سے حرکت کرے اور اس سے جدا ہو جائے اور ابھی منتہی تک نہ پہنچا ہو تو اس جسم کو حالت بسیطہ حاصل ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ جسم مبدأ اور منتہی کے درمیان مسافت کے ایسے درجہ میں ہوتا ہے وہ اس (درجہ) میں اس آن سے پہلے نہیں آتا اور نہ اس آن کے بعد ہوگا اس لئے کہ اگر وہ جسم اس آن سے پہلے اس حد (درجہ) میں ہو تو وہ جسم ساکن ہوگا اس لئے کہ اس آن سے پہلے بھی اس حد میں تھا اور اس آن میں بھی اسی حد میں ہے لہذا وہ جسم متحرک نہیں ہوگا، یہ خلاف مفروض ہے اس لئے کہ ہم نے جسم کو متحرک فرض کیا ہے۔

اسی طرح فرمایا تھا کہ وہ جسم اس آن کے بعد بھی اس حد میں نہ ہوگا، اس لئے کہ اگر اس آن کے بعد بھی جسم اسی حد میں ہو تو جسم اس حد میں ساکن ہوگا، اسلئے کہ اس آن میں بھی اس حد میں پایا جا رہا ہے اور اس آن کے گزرنے کے بعد بھی اسی حد میں پایا جا رہا ہے لہذا وہ جسم متحرک نہیں ہوگا، یہ خلاف مفروض ہے اس لئے کہ ہم نے اسے متحرک فرض کیا ہے۔

۱: حرکت کے دونوں معانی کی واضح تشریح کے لئے مندرجہ ذیل عبارت ملاحظہ فرمائیں:

اس سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ معنی ثانی کا خارج میں وجود نہیں جبکہ پہلے معنی خارج میں موجود ہیں جس کو مصنفؒ "وهذا المعنى الخ" سے بیان کریں گے۔

”جب کوئی متحرک کسی معین مبدأ سے حرکت کر کے معین منتہی تک پہنچتا ہے تو اس کو ایک ایسی حالت حاصل ہوتی ہے جو (حالت) مبدأ پر ہونے کے وقت نہیں ہوتی اور نہ منتہی تک پہنچنے کے بعد ہوتی ہے، بلکہ مبدأ سے جدا ہونے کے بعد اور منتہی تک پہنچنے سے پہلے تک رہتی ہے، وہ حالت مسافت کے حدود مفروضہ کی طرف متحرک کی نسبت اعتبار کرنے سے پہلے حاصل ہوتی ہے اور وہ حالت بسیطہ اور مبدأ سے منتہی تک مسترد سیال ہوتی ہے، مگر اس کا سیال ہونا اور استمرار حدود مفروضہ کی طرف نسبت کی وجہ سے ہے، فی ذلہ معین اور موجود فی الواقع ہوتی ہے، اسی حالت کو حرکت توسطیہ کہتے ہیں، اور یہی حالت اپنے استمرار اور سیال ہونے کی وجہ سے وہم میں (جاری ہے)

الحركة التوسطية موجودة في الخارج

وهذا المعنى موجود في الخارج البتة فانا نعلم بالضرورة بمعاونة الحس ان الجسم اذا تحرك يحصل له حالة مخصوصة لم تكن ثابتة له عند المبدأ ولا تكون ثابتة له بعد وصوله الى المنتهى بل انما يحصل له تلك الحالة حين توسطه بين المبدأ والمنتهى وتلك الحالة مستمرة من حين فارق المتحرك المبدأ الى آن وصوله الى المنتهى ومع كونها مستمرة تختلف حين اتصاف الجسم بها نسبته الى حدود المسافة اعنى كونه في ذلك الحد وذلك الحد وهذا الحد فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار النسبة الى حدود المسافة سيالة وهذه الحالة هي المسماة بالحركة التوسطية والثاني الامر الممتد المتصل المبتدأ من مبدأ المسافة المستمر الى منتهاه المنطبق على المسافة المنقسم بانقسامها المنطبق على الزمان المنقسم بانقسامه الغير القار بعدم قراره.

(حاشية صفحہ گذشتہ) ایک امر متحد زمانہ اور مسافت پر منطبق پیدا کرتی ہے، نفس الامر میں اس کا وجود نہیں ہوتا، صرف وہم میں ہوتا ہے، جیسے بدلی سے پانی کا قطرہ نازلہ یا شعلہ جوالہ سرعت کے ساتھ حرکت کرنے کی وجہ سے قطرہ نازلہ ایک قطرہ ہونے کے باوجود دیکھنے والے کے خیال میں خط مستقیم اور شعلہ جوالہ دائرہ کی شکل میں دکھائی دیتا ہے، واقع میں نہ خط ہوتا ہے، نہ دائرہ، اسی طرح متحرک کے حرکت کرنے کی وجہ سے وہ امر متحد وہم میں حاصل ہوتا ہے، اس کو حرکت قطعیہ کہتے ہیں“
(التحقیق المرضی ص ۱۲۷)

حرکت توسطیہ خارج میں موجود ہے

یہ پہلا معنی جو بیان کر دیا گیا یقیناً خارج میں پایا جاتا ہے اس لئے کہ ہم بدھتہ یہ بات جانتے ہیں کہ جسم جب حرکت کرے تو اس کو ایسی حالتِ مخصوصہ حاصل ہوتی ہے جو اسے مبدأ کے وقت حاصل نہیں تھی اور نہ منتہی پر پہنچنے کے بعد حاصل رہتی ہے بلکہ وہ حالتِ مخصوصہ اسکو صرف مبدأ اور منتہی کے درمیان ہونے کے وقت حاصل ہوتی ہے یہ حالتِ مخصوصہ متحرک کے مبدأ سے جدا ہونے کے وقت سے لیکر منتہی پر پہنچنے کے وقت تک مستمر اور دائمی رہتی ہے لیکن یہ حالت اپنے مستمر ہونے کے باوجود جسم کے اس حالت کے ساتھ اتصاف کے وقت حدود مسافت کے لحاظ سے اس (جسم) کی نسبت بدلتی رہتی ہے، کبھی ایک حد (درجہ) میں تو کبھی دوسری حد میں، لہذا یہ حالت اپنی ذات کے اعتبار سے مستمر ہے اور حدود مسافت کی طرف نسبت کے اعتبار سے غیر مستمر اور سیال ہے اور یہی وہ حالت ہے جو حرکتِ توسطیہ کے نام کے ساتھ موسوم کی جاتی ہے۔

حرکت کا دوسرا معنی: حرکت قطعیہ

”والثانی الأمر الممتد المتصل المبتدأ من مبدأ المسافة المستمر الى منتهاه المنطبق على المسافة المنقسم بانقسامها المنطبق على الزمان المنقسم بانقسامه الغير القارّ بعدم قراره“ .

دوسرا معنی جس پر حرکت کا اطلاق ہوتا ہے وہ امر متد متصل ہے جو مبدأ مسافت سے شروع ہوا اور مسافت کے ملتہی تک جاری رہے اور مسافت پر منطبق ہو (یہی وجہ ہے کہ اس امر متد (حرکت) کا کوئی جزء فرض کیا جائے تو اس کے مقابل مسافت کا کوئی نہ کوئی جز ہوگا کیونکہ یہ امر متد مسافت پر منطبق ہے) اور مسافت کی انقسام کے ساتھ منقسم ہو (کہ مسافت کم تو امر متد بھی کم اور مسافت زیادہ تو امر متد بھی زیادہ ہوتا ہے) اور زمان پر منطبق ہو

اور زمان کے انقسام کے ساتھ منقسم ہو (زمان پر منطبق اور منقسم ہونے کو مسافت پر منطبق اور منقسم ہونے پر قیاس کر لیا جائے) اور زمانے کے عدم قرار کی وجہ سے غیر قاطع ہو یعنی اس کے اجزاء وجود میں مجتمع نہ ہوں۔

والمعنى الاول يفعل هذا المعنى الثانى باستمراره
وسيلانه كما يفعل القطرة النازلة خطا مستقيما والشعلة
الجواله دائرة تامة وهذا المعنى يسمى بالحركة القطعية.

حرکت کا دوسرا معنی پہلے معنی کی وجہ سے وجود میں آتا ہے

معنی اول اپنے استمرار اور سیلان کی وجہ سے اس معنی ثانی (امر متحد) کو انجام دیتا ہے یعنی دوسرا معنی پہلے معنی کی وجہ سے وجود میں آتا ہے جیسا کہ مثلاً بارش کا قطرہ، جو آسمان سے گرتا ہے تو خط مستقیم بناتا چلا جاتا ہے (یعنی ایک لکیر سی بنی ہوئی معلوم ہوتی ہے) یہاں آسمان اور زمین کے درمیان پانی کے قطرہ کا حرکت کرنا حالت متوسطہ یعنی پہلا معنی ہے اس کے ذریعے سے خط مستقیم حاصل ہو جاتا ہے۔ یہ خط مستقیم امر متحد یعنی معنی ثانی ہے اسی طرح لکڑی کے سرے پر آگ روشن کر کے اُسے گھمایا جائے تو یہ شعلہ جوالہ دائرہ تامة بنا دیتا ہے یا جیسے بجلی کا پنکھا تیزی سے حرکت کرتا ہے تو ایک مدور سطحی محسوس ہوتی ہے۔ آگ کے شعلہ کا گول حرکت کرنا تو حالت متوسطہ یعنی معنی اول ہے اس کے ذریعے دائرہ تامة حاصل ہو جاتا

۱: مختصر لفظوں میں حرکت قطعیہ اس امر متحد غیر قار الذات کو کہتے ہیں، جس کو حرکت متوسطیہ اپنے استمرار و سیلان کی وجہ سے قوت خیالیہ پیدا کرتی ہے، رہا یہ کہ حرکت متوسطیہ حالت غیر متحد ہے، اس کی وجہ سے امر متحد متصل کس طرح خیال میں پیدا ہو جاتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسا جسم جو مسلسل حرکت میں ہو، ابھی جزء اول میں ہونے کا نقشہ خیال میں باقی رہتا ہے کہ اسی حالت میں جزء ثانی کے اندر پہنچ جاتا ہے، اور اسی طرح یکے بعد دیگرے متواتر اجزائے مسافت میں پہنچتا رہتا ہے، تو خیال ایسا جمتا ہے جیسے وہ ایک امر متحد طویل ہے جو پوری مسافت میں پھیلا ہوا ہے، جیسے بارش کا قطرہ اور شعلہ جوالہ جس کی تفصیل گذشتہ حاشیہ میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔ ۱۲

ہے جو امر متحد متصل یعنی معنی ثانی ہے اس معنی ثانی یعنی امر متحد کو حرکت قطعیہ کہتے ہیں۔

الحركة القطعية وهمية ولا وجود لها في الخارج خلافاً للفلاسفة

وہی موجودہ فی الاذهان قطعاً واما فی الاعیان فقد قیل
انہا لا وجود لها فیہا اذالمتحرک مالم یصل الی المنتہی
لا یوجد الحركة بتمامها واذا وصل الیہ فقد انقطعت الحركة
والحق عند الفلاسفة المطابق لاصولہم انہا موجودہ فی
الخارج فی تمام زمانہا لا فی آن قبلہ ولا فی مابعدہ ولا فی آن
یفرض فیہ ولا فی جزء یفرض فیہ نعم لو فرض فی ذلک
الزمان جزء یفرض من الحركة فانہا منطبقة علیہ متصلہ
باتصالہ منقسمہ بانقسامہ۔

یہ حرکت قطعیہ (معنی ثانی) ذہن میں تو یقیناً موجود ہے لیکن خارج میں اس کے
موجود ہونے میں اختلاف ہے چنانچہ متکلمین کی ایک جماعت نے فرمایا کہ خارج میں اس کا
کوئی وجود نہیں اس لئے کہ جسم متحرک جب تک منحصی پر نہ پہنچے تو حرکت بتمامہ نہیں پائی جاتی
(یوں حرکت وجود میں نہیں آتی) اور جب جسم متحرک منتہی تک پہنچ جائے تو حرکت ختم ہو جاتی
ہے لہذا اس کے ذریعے کوئی امر متحد متصل حاصل نہ ہوا۔ پس اس کا وجود محض ذہنی ہے۔

۱۔ شارح میبذئی نے حرکت قطعیہ کے عدم وجود فی الخارج کی دلیل یوں بیان کی ہے کہ اگر خارج میں
اس حرکت کا وجود فرض کیا جائے تو دو حال سے خالی نہیں، یا منتہی پر پہنچنے کے بعد حرکت کا وجود ہوگا یا منتہی
پر پہنچنے سے پہلے ہوگا۔

اول ظاہر البطلان ہے، کیونکہ منتہی پر پہنچنے کے بعد حرکت منقطع اور معدوم ہو جاتی ہے اور شق
ثانی اس وجہ سے باطل ہے کہ منتہی پر پہنچنے سے پہلے حرکت کے بعض اجزاء موجود نہیں ہوتے اور بعض کا
انقاع وعدم کل کے انقاع وعدم کو مستلزم ہے، پس معلوم ہوا کہ حرکت قطعیہ کا خارج میں وجود نہیں ہے۔ ۱۲

فلاسفہ کا موقف

لیکن فلاسفہ کے ہاں حق یہ ہے جو کہ انکے اصول کے مطابق ہے کہ یہ حرکت قطعیہ (معنی ثانی) خارج میں اپنے (پائے جانے کے) تمام زمانے میں موجود رہتی ہے نہ اس زمانے سے پہلے کسی آن میں اور نہ اس زمانے کے بعد کسی آن میں پائی جاتی ہے اور نہ ہی اس آن یا جزء زمان میں پائی جاتی ہے جس میں اسے ذہناً فرض کیا جائے، البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ اگر اس حرکت کا کوئی جزء فرض کر لیا جائے اور اس تمام زمان کا بھی کوئی جزء فرض کر لیا جائے تو حرکت کا جزء مفروض زمان کے اس جزء مفروض میں پایا جائیگا کیونکہ حرکت زمان پر منطبق ہے اور زمان کے اتصال کی وجہ سے متصل اور زمان کے انقسام کی وجہ سے منقسم ہوتی ہے۔

الحركة القطعية ليست مركبة من أجزاء موجودة بالفعل

ولیست مركبة من اجزاء موجودة بالفعل لانها لو كانت مركبة من اجزاء موجودة بالفعل كانت المسافة مركبة من اجزاء موجودة بالفعل لكون الحركة منطبقة على المسافة ومنقسمة بانقسامها فاي جزء يكون فيها يكون بازائه جزء من المسافة فان كان فيها جزء بالفعل يكون بازائه بالفعل في المسافة واللازم باطل اذ قد ثبت بالبرهان ان المسافة متصلة وليست مركبة من اجزاء موجودة بالفعل فالملزوم مثله.

حرکت قطعیہ اجزائے موجودہ بالفعل سے مرکب نہیں ورنہ مسافت

کا بھی اجزائے موجودہ بالفعل سے مرکب ہونا لازم آئے گا

یہ حرکت کی دوسری قسم جو ایک امر ممتد ہے اجزاء موجودہ بالفعل سے مرکب نہیں اس

لئے کہ اگر یہ اجزاء موجودہ بالفعل سے مرکب ہو تو لازم آئے گا کہ مسافت بھی اجزاء موجودہ بالفعل سے مرکب ہو اس لئے کہ حرکت مسافت پر منطبق ہے اور مسافت کے انقسام کی وجہ سے منقسم ہے پس حرکت کا جو بھی جزء ہوگا اس کے مقابل مسافت کا بھی جز ہوگا لہذا اگر حرکت کے واسطے بالفعل جزء ہوگا تو مسافت کی واسطے بھی بالفعل جزء ہوگا اور لازم (مسافت کا اجزاء موجودہ بالفعل سے مرکب ہونا) باطل ہے إذ قد ثبت بالبرهان أن المسافة متصلة وليست مركبة من أجزاء موجودة بالفعل — فالمزوم مثله ، کیونکہ لازم کا بطلان مستلزم ہے ملزوم کے بطلان کو لہذا یہ کہنا کہ حرکت اجزاء موجودہ بالفعل سے مرکب ہے یہ بھی باطل ہے۔

فصل الحركة تتعلق بأمور ستة

الاول موضوعها القابل لها وهو المتحرك والثاني علتها الفاعلة لها اعنى المحرك والثالث مافيه الحركة كالمسافة والرابع مامنه الحركة اعنى المبدأ والخامس مالىه الحركة اعنى المنتهى والسادس مقدار الحركة اعنى الزمان فالحركة لا تتحقق بدون هذه الامور الستة لانها عرض فلا بد لها من موضوع قابل وهو المتحرك وممكنة فلا بد لها من علة فاعلة وترك لشئى فلا بد لها من مبدأ متروك وطلب لشئى فلا بد لها من منتهى مطلوب وسلوك فلا بد لها من طريق يسلك وهو مافيه الحركة وتدرج فلا بد لها من زمان.

حركات کے لئے چھ امور ضروری ہیں

اس تیسری فصل میں ان اشیاء کو بیان کرنا مقصود ہے جن کے ساتھ حرکت متعلق ہے چنانچہ فرمایا کہ حرکت چھ چیزوں کے ساتھ متعلق ہوتی ہے:

(۱) متحرک (۲) محرک (۳) مبدأ (۴) منتہی (۵) مسافت (۶) زمان۔

امورِ ستہ کی تفصیل

- (۱) حرکت کا موضوع، جو حرکت کو قبول کرنے والا ہو جسے متحرک کہتے ہیں۔
- (۲) حرکت کی علتِ فاعلہ جسے محرک کہتے ہیں۔
- (۳) مامنہ الحركة یعنی جس سے حرکت کا آغاز ہوا ہے مبدأ کہتے ہیں۔
- (۴) مالىہ الحركة جس کی طرف حرکت ہو یا جس پر جا کر حرکت ختم ہوا ہے منتہی کہتے ہیں۔

(۵) مافیہ الحركۃ جسے مسافت کہتے ہیں۔

(۶) مقدار الحركۃ یعنی زمان۔

حکرت کیلئے امورِ ستہ کیوں ضروری ہیں؟

حکرت ان چھ چیزوں کے بغیر تحقق نہیں ہو سکتی اس لئے کہ حکرت میں چھ قسم کی صفات پائی جاتی ہیں:

(۱) عرض، (۲) ممکنہ، (۳) ترک، (۴) طلب، (۵) سلوک، (۶) تدریج۔

اب ان چھ صفات میں سے ہر ایک کے لئے امورِ ستہ میں سے کسی نہ کسی چیز کا ہونا ضروری ہے چنانچہ:

(۱)..... حکرت چونکہ عرض ہے لہذا اس کے لئے موضوع (معرضی) قابل کا ہونا ضروری ہے اور وہ متحرک ہے۔

(۲)..... حکرت چونکہ ممکنہ ہے ممتنع نہیں، اس لئے اس کے واسطے علت فاعلہ کا ہونا ضروری ہے (جو جانب وجود کو عدم پر ترجیح دے) اور وہ مخرک ہے۔

(۳) حکرت میں کسی شے کو ترک کرنا ہوتا ہے لہذا اس کے لئے مبداء کا ہونا ضروری ہے جسے ترک کیا گیا ہو۔

(۴)..... حکرت میں کسی شے کو طلب کرنا ہوتا ہے لہذا اس کے لئے منتهی کا ہونا ضروری ہے جسے طلب کیا گیا ہو۔

(۵)..... حکرت میں سلوک ہوتا ہے لہذا اس کے لئے ایسے مسلک (طریق) کا ہونا ضروری ہے جس میں سلوک پایا جائے اور وہ مافیہ الحركۃ ہے جسے مسافت کہتے ہیں۔

(۶)..... حکرت میں چونکہ تدریج ہے (دفعۃً نہیں) لہذا اس کے لئے زمان کا

إِنَّ مَالِيهِ الْحَرَكَةُ كَالْمَسَافَةِ..... فِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ الْمَسَافَةَ هِيَ مَالِيهِ الْحَرَكَةُ مِنَ الْمَقُولَاتِ الَّتِي تَقَعُ فِيهَا الْحَرَكَةُ لِأَسْطَحِ الْجِسْمِ الَّذِي يَسِيرُ عَلَيْهِ الْمُتَحَرِّكُ كَمَا هُوَ الْمَتَعَارَفُ ۱۲ مِلَّا نِظَامِ الدِّينِ.

ہونا ضروری ہے اس لئے کہ تدرج آن وزمان کے بغیر نہیں پایا جاسکتا۔

المتحرك غير المحرك

ثم انه لا يجوز ان يكون المتحرك هو المحرك اما اولاً فلما تقرر عندهم ان القابل لشيئ لا يكون فاعلاً له واما ثانياً فلان الجسم لو كان فاعلاً للحركة بما هو جسم لكان كل جسم متحركاً والتالى صريح البطلان فاذن علة الحركة امر غير الجسمية كالطبيعة الخاصة اعنى الصورة النوعية فانها تحرك الجسم الى حيزه الطبعي اذا كان الجسم خارجاً عنه هذا.

امور ستہ کی تفصیل: متحرک محرک نہیں ہو سکتا

یہاں سے امور ستہ میں سے ہر ایک سے متعلق تفصیلی گفتگو شروع کر رہے ہیں۔ مصنفؒ نے فرمایا کہ متحرک محرک (بالکسر) نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ ایک دوسرے کا غیر ہیں جس کی دو وجہ ہیں:

(۱) پہلی وجہ یہ ہے کہ فلاسفہ کے ہاں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ قابل للشيء اس شے کے واسطے فاعل نہیں ہو سکتا، اور متحرک قابل للشيء (قابل للحركة) ہے لہذا یہ حرکت کے لئے فاعل یعنی محرک نہیں بن سکتا۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر جسم (متحرک) حرکت کیلئے فاعل ہو اس وجہ سے کہ وہ جسم ہے اور چونکہ جسمانی تمام اجسام میں پائی جاتی ہے تو پھر تمام اجسام کا متحرک ہونا لازم آئیگا، اور تالی (یعنی ہر جسم کا متحرک ہونا) صریح البطلان ہے فالمرقد مثلاً لہذا جسمانیہ کو محرک قرار دینا بھی باطل ہے تو معلوم یہ ہوا کہ حرکت کی علت (محرک) امر غیر جسمیہ ہے مثلاً طبیعت خاصہ (یعنی صورت نوعیہ) یہ جسم کو اس کے حیز طبعی کی طرف حرکت دیتی ہے جبکہ جسم حیز طبعی سے خارج ہو جائے۔

صَوَر المبدأ والمنتهى

واما المبدأ والمنتهى فقد يتحدان ذاتا كما في الحركة المستديرة التامة وقد يتعددان فقد يتضادان بالذات وبالعرض كما في الحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة فان المبدأ وهو السواد أو الحرارة مضاد بالذات للمنتهى وهو البياض والبرودة كما انهما متضادان من حيث كونهما مبدأ ومنتهى فان مفهومى المبدأ والمنتهى متقابلان البتة وليس بينهما تقابل الايجاب والسلب ولا تقابل العدم والملكة لكونهما وجوديين ولا تقابل التضايف لجواز تعقل احدهما بدون الآخر فليس بينهما الا تقابل التضاد فمعروضا هما يكونان متضادين بالعرض وقد يتضادان بالعرض من جهة اخرى سوى جهة عروض هذين المفهومين كما في الحركة من المحيط الى المركز وبالعكس فان المبدأ فيها مضاد للمنتهى بالعرض من جهة عروض عارضين متضادين لهما اعنى القرب من الفلك والبعد عنه وقد يتضادان بالعرض من هذه الجهة فقط اى من جهة عروض مفهومى المبدأ والمنتهى.

مبدأ اور منتہی کے متعلق تفصیل

مبدأ اور منتہی کے متعلق کل چار صورتیں ہیں:

پہلی صورت: مبدأ اور منتہی کبھی بالذات متحد ہوتے ہیں یعنی جو مبدء ہے وہی

منتہی ہے اور جو منتہی ہے وہی مبدأ ہے جیسے حرکت مستدیرہ تامہ میں، کہ جسم جہاں سے حرکت شروع کرتا ہے وہیں جا کر ساکن ہو جاتا ہے البتہ ان میں اعتباری فرق ضرور ہوتا ہے۔

دوسری صورت: مبدأ اور منتہی بالذات وبالعرض متضاد ہوتے ہیں، جیسے سواد سے بیاض کی طرف، اور حرارت سے برودت کی طرف حرکت میں اس لئے کہ ان میں مبدأ (سواد و حرارت) بالذات متضاد ہے منتہی (بیاض و برودت) کے۔ جیسا کہ یہ دونوں مبداء اور منتہی ہونے کی حیثیت سے ایک دوسرے کے متضاد ہیں اسلئے کہ مبداء اور منتہی دونوں کا مفہوم ایک دوسرے کے متقابل ہے تقابل تضاد کے ساتھ، یعنی ان کے درمیان تقابل ایجاب و سلب بھی نہیں اور نہ تقابل عدم و ملکہ ہے اس لئے کہ یہ دونوں (مبداء و منتہی) وجودی ہیں جبکہ ایجاب و سلب اور عدم و ملکہ میں ایک عدمی اور ایک وجودی ہوتا ہے اور نہ ہی ان کے درمیان تقابل تضایف ہے اسلئے کہ ان میں سے ہر ایک کا تعقل دوسرے کے بغیر ہو سکتا ہے لہذا معلوم ہوا کہ ان کے درمیان صرف تقابل تضاد ہے۔

جب مبدأ اور منتہی اپنے مفہوم کی حیثیت سے بالعرض ایک دوسرے کے متضاد ہیں تو ان دونوں (مبداء و منتہی) کا جس پر اطلاق ہوتا ہے یعنی معروض (سواد و بیاض، برودت و حرارت) بھی بالعرض متضاد ہونگے۔

۱۔ تعریف تقابل: دو چیزوں کے درمیان ایسی نسبت کا پایا جاتا جس کی وجہ سے دونوں ایک محل میں ایک جہت سے ایک وقت میں جمع نہ ہو سکیں۔

اقسام تقابل: تقابل کی چار قسمیں ہیں (۱) تضاد (۲) تضایف (۳) عدم و ملکہ (۴) ایجاب و سلب۔

وجہ حصر: جن دو چیزوں کے درمیان تقابل ہے وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو دونوں وجودی ہوں گی یا ایک وجودی اور ایک عدمی۔ اب اگر دونوں وجودی ہوں، تو دو حال سے خالی نہیں، ہر ایک کا تعقل دوسرے پر موقوف ہو گا یا نہیں، اول تقابل تضایف ہے، جیسے: لآء و جوء، ثانی تضاد ہے، جیسے: سواد و بیاض۔

اور اگر ایک وجودی اور دوسرا عدمی ہے تو دو حال سے خالی نہیں، عدمی محل میں وجودی کی صلاحیت ہو گی یا نہیں، اول تقابل عدم و ملکہ ہے، جیسے: غلی و بصیر اور ثانی ایجاب و سلب ہے، جیسے:

تیسری صورت: مبداء اور منتہی اپنے مفہوموں کی جہت کے علاوہ کسی دوسری جہت سے بالعرض آپس میں متضاد ہوں جیسے محیط سے مرکز کی طرف حرکت میں یا مرکز سے محیط کی طرف حرکت میں یہاں مبداء بالعرض متضاد ہے منتہی کا، دو متضاد عوارض کے عروض کی جہت سے، یعنی فلک کے قریب ہونے یا فلک سے بعید ہونے کے اعتبار سے مبداء اور منتہی ایک دوسرے کے متضاد ہیں۔

چوتھی صورت: مبداء اور منتہی کبھی متضاد ہوتے ہیں بالعرض صرف اسی حیثیت سے یعنی مبداء اور منتہی کے مفہوموں کے عارض ہونے کی حیثیت سے۔

نوٹ: خلاصہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں مبداء اور منتہی بالذات متحد، دوسری صورت میں بالذات وبالعرض متضاد، تیسری صورت میں صرف بالعرض متضاد، چوتھی صورت میں بھی بالعرض متضاد ہیں، لیکن مبداء اور منتہی کو مفہوموں کے عارض ہونے کی حیثیت سے جبکہ تیسری صورت میں مفہوموں کے علاوہ کسی دوسری حیثیت سے متضاد ہیں۔

فهذا ما أردنا ان نتكلم فيه من أحوال المتحرك و
المحرك وما منه الحركة وما اليه الحركة بقى الكلام فيما فيه
الحركة وفي مقدار الحركة فاما ما فيه الحركة يتكلم فيه في
الفصل الثاني وأما مقدار الحركة أعني الزمان فسيأتى فيه
الكلام في آخر مبحث الحركة.

اُمورِ ستہ میں چار اُمور کا تذکرہ ہو گیا

مصنف نے آخر میں فرمایا کہ یہ ساری تفصیل متحرک و محرک، مبداء اور منتہی کے وہ احوال ہیں جن میں گفتگو کرنے کا ہم نے ارادہ کیا تھا رہا مسافت (ما فیہ الحركۃ) اور زمان (مقدار حرکت) کے متعلق کلام سو ہم دوسری فصل میں مسافت کے متعلق گفتگو کریں گے اور زمان کے متعلق حرکت کی بحث کے آخر میں کلام کریں گے۔

فصل فيما يقع فيه الحركة

اعلم ان الحركة تقع بالذات في اربع مقولات الاولى مقولة الاين ووقوع الحركة فيها ظاهر فان اكثر الاجسام تنتقل من اين الى اين على سبيل التدريج وتسمى هذه الحركة نقلة الثانية مقولة الوضع اعنى الهيئة الحاصلة لشئ بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض ونسبتها الى خارج والحركة فيها هي ان يتغير الجسم من وضع الى وضع على سبيل التدريج وهذه الحركة قد تكون مع حركة اينية للجسم كانهوض من القعود الى القيام فان هناك حركتين احدهما اينية والاخرى وضعية اذ الناهض من القعود الى القيام ينتقل من اين الى اين آخر كما انه ينتقل من وضع الى وضع آخر وقد تكون مع حركة اينية لاجزاء الجسم لا للجسم كحركة الافلاك المحوية فان الفلك المحوى اذا تحرك على استدارة فانه لا يفارق اينه ومكانه اعنى السطح الباطن من الفلك الحاوى ويتبدل وضعه الى الامور الخارجة اى التى هي فوقه والتى هي تحته فيكون متحركا في الوضع لافى الاين لكن اجزائه يتبدل أمكنتها لأنها تنتقل من موضع من السطح الباطن من الفلك الحاوى الى موضع آخر منه وقد لا تكون مع حركة اينية اصلا كحركة الفلك الاعظم اذ ليس له مكان حتى يتصور له اول اجزائه حركة فى الاين فهو يتحرك على المركز حركة وضعية الثالثة مقولة الكم والحركة فيها هي انتقال الجسم من مقدار الى مقدار كالتخلخل وهو ان يزيد مقدار الجسم من دون ان

ينضاف اليه غيره والتكاثف وهو ان ينتقص مقدار الجسم من دون ان ينفصل منه جزء وقد عرفت امكان التخلخل والتكاثف الحقيقيين وتحققهما فيما سبق وينبئ على وجودهما ان الماء اذا انجمد تكاثف وصغر حجمه ثم اذا ذاب تخلخل وزاد حجمه وعلى تحقق التخلخل ان الآنية اذا ملئت ماء وشد راسها واغليت فعند الغليان ينصدع الآنية وما ذلك الا لان الغليان يوجب تخلخلا وزيادة في مقدار الماء بحيث لايسعه الآنية فتتنصدع لامحالة وكا لنمو وهو ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ماينضم اليه في جميع الاقطار بنسبة طبيعية والذبول وهو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ماينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية وفي كون النمو والذبول حركتين في الكم كلام لايليق بهذا المختصر الرابعة مقولة الكيف والحركة فيها تسمى استحالة وهي كما يصير الماء البارد حارا بالتدرج وبالعكس وكما يصير الجسم الابيض اسود تدريجا وبالعكس وكما يصير الحصرم حلوا بعد ماكان حامضا واحمر بعد ماكان اخضر فموضوعات البرودة والحرارة والبياض والسواد والحلاوة والحموضة والحمرة والخضرة تستحيل تدريجا في تلك الكيفيات مع بقاء ذواتها.

یہ فصل حرکت سے متعلق امورِ ستہ میں امرِ خاص مایقع فیہ
الحرکة یعنی مسافت کے بیان میں ہے
حرکت کی باعتبار مایقع فیہ الحرکة (مسافت) کے چار قسمیں ہیں:

- (۱) حرکت فی الاین (حرکتِ ایہیہ)۔
- (۲) حرکت فی الوضع (حرکتِ وضعیہ)۔
- (۳) حرکت فی الکم (حرکتِ کمیہ)۔
- (۴) حرکت فی الکیف (حرکتِ کیفیہ)۔

(۱) الحرکة فی الاین ۱

جسم کا ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف علی سبیل التدریج منتقل ہونا، یہ حرکت اکثر
اجسام میں پائی جاتی ہے اور اس حرکت کا نام ”نقلہ“ بھی رکھا جاتا ہے۔ (لانتقال الجسم
من مکان إلى مکان آخر)

(۲) الحرکة فی الوضع

پہلے وضع کی تعریف پھر مذکورہ حرکت کی تعریف، وضع کی تعریف تو یہ ہے کہ جسم کے
بعض اجزاء کی دوسرے بعض اجزاء کی طرف نسبت کرنے یا جسم کے اجزاء کی خارج کی طرف
نسبت کرنے سے حاصل ہونے والی ہیئت کو وضع کہتے ہیں اور حرکت فی الوضع کی تعریف یہ
ہے کہ جسم ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف علی سبیل التدریج متغیر ہو جائے۔

پھر اس حرکت فی الوضع کی تین قسمیں ہیں:

(۱) پہلی قسم: کبھی تو یہ حرکت وضعیہ جسم کی حرکتِ ایہیہ کے ساتھ ہوگی،

إلّا الاین: هو الهيئة الحاصلة للممكن بسبب حصوله فی المكان فالحرکة الاینیة

هی انتقال من این إلى این والاین لیس عین المكان فما فی هداية الحکمة هی

”كالنھوض من القعود إلى القيام“ یعنی قعود سے قیام کی طرف اٹھنا، یہاں پر دو قسم کی حرکتیں ہیں ایک حرکت ایبیہ ہے دوسری حرکت وضعیہ، حرکت ایبیہ تو اس لئے پائی گئی کہ قعود سے قیام کی طرف اٹھنے والا ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ حرکت وضعیہ اس لئے پائی گئی کہ جسم ایک ہیئت سے دوسری ہیئت کی طرف منتقل ہو گیا۔

(۲) دوسری قسم: کبھی حرکت وضعیہ اجزاء جسم کی حرکت ایبیہ کے ساتھ ہوتی ہے نہ کہ جسم کی حرکت ایبیہ کے ساتھ جیسا کہ افلاک محویہ کی حرکت، اسلئے کہ فلک محوی جب حرکت مستدیرہ کے ساتھ حرکت کرتا ہے تو وہ اپنے این (مکان) یعنی فلک حاوی کی سطح باطن سے جدا نہیں ہوتا لہذا جسم کی حرکت ایبیہ نہیں پائی گئی۔ البتہ فوق اور تحت میں پائے جانے والے امور خارجہ کی طرف اس (فلک محوی) کی وضع بدل جاتی ہے، لہذا حرکت وضعیہ تو ہے لیکن حرکت ایبیہ جسم نہیں، البتہ حرکت ایبیہ لا اجزاء الجسم پائی گئی اس لئے کہ اجزاء کے مکانات تبدیل ہو جاتے ہیں کیونکہ وہ فلک حاوی کی سطح باطن کے ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف منتقل ہو جاتے ہیں۔

تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ حرکت وضعیہ اجزاء جسم کی حرکت ایبیہ کے ساتھ پائی گئی نہ کہ جسم کی حرکت ایبیہ کے ساتھ۔

(۳) تیسری قسم: کبھی حرکت وضعیہ حرکت ایبیہ کے ساتھ بالکل نہیں پائی جاتی نہ جسم کی حرکت ایبیہ کے ساتھ اور نہ ہی اجزاء کی حرکت ایبیہ کے ساتھ جیسے فلک اعظم کی حرکت، اسلئے کہ فلک اعظم کے کیلئے کوئی مکان ہی نہیں کہ اس کے یا اس کے اجزاء کے واسطے حرکت ایبیہ کا تصور کیا جاسکے لہذا یہ فلک اعظم اپنے مرکز پر حرکت وضعیہ کے ساتھ متحرک ہے حرکت فی الاین کے بغیر۔

(۳) الحركة فی الکم

جسم کا ایک مقدار سے دوسری مقدار کی طرف منتقل ہونا جیسا کہ متخلخل، بکافت، نمو اور ذوب کہ سب حرکت فی الکم کی صورتیں ہیں۔

تخلخل

اجزاء میں کسی طرح کے اضافے کے بغیر جسم کی مقدار کا بڑھ جانا، مثلاً: برف پگھل کر پانی میں تبدیل ہو جائے اور اس کا حجم بڑھ جائے۔

تکاثف

جسم کی مقدار اس کے اجزاء میں کمی کے بغیر گھٹ جائے، مثلاً: جب پانی جم کر برف بن جائے تو پانی کا حجم کسی چیز کے جدا ہونے کے بغیر گھٹ گیا۔

تخلخل اور تکاثف کے امکان کے بارے میں ماقبل میں تحقیق گزر چکی ہے جیسا کہ پانی جب جم کر برف بن جائے تو اس کا حجم چھوٹا ہو جاتا ہے دیکھئے کسی چیز کے اس سے جدا ہونے کے بغیر جسم کی مقدار گھٹ گئی، تو یہ تکاثف ہے پھر جب وہ برف پگھل جائے تو اس کا حجم بڑھ جاتا ہے کسی دوسری چیز کے اس کے ساتھ ملنے کے بغیر، تو یہ تخلخل ہے، تخلخل کے متحقق ہونے کے متعلق اس بات کے ذریعے بھی آگاہی ہو سکتی ہے کہ کسی برتن میں پانی بھر دیں اور اس کے منہ کو کسی چیز سے مضبوطی کے ساتھ باندھ کر آگ پر رکھ دیں تو جوش مارتے وقت برتن پھینٹے لگتا ہے یا کھلنے لگتا ہے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ غلیان سے پانی کی مقدار میں اس قدر اضافہ ہو گیا ہے کہ برتن اس کی گنجائش نہیں رکھتا، حالانکہ پانی میں کوئی دوسری چیز نہیں ملائی گئی اسی کا نام تخلخل ہے۔

۱: تکاثف اور تخلخل کی مذکورہ دونوں صورتیں نمودار ذیول کی مثال ہیں، اس کے علاوہ اور بھی تخلخل اور تکاثف کی صورتیں ہیں، لیکن وہ نمودار ذیول کی مثال نہیں ہیں، مثلاً: تخلخل: کسی جسم کے انقباض (پھولنے) کو بھی کہتے ہیں، یعنی جسم کے اجزاء ایک دوسرے سے دور ہو جائیں اور درمیان میں اجنبی چیز داخل ہو جائے، جیسے: پھولی ہوئی روٹی کہ اس کے اجزاء کے درمیان ہوا داخل ہو گئی ہے۔

اور تکاثف: کسی جسم کے اندماج (سمٹنے) کو کہتے ہیں، جیسے: دھنی ہوئی روٹی کو دوبار دیا جائے تو ایک اجنبی چیز یعنی ہوا درمیان سے نکل جاتی ہے اور روٹی سمٹ جاتی ہے۔

اس کے علاوہ قوام کے گاڑھے اور پتلے ہونے کو بھی تکاثف اور تخلخل کہتے ہیں۔ ۱۲

نمو

کسی چیز کے ملنے کے بسبب جسم کے اجزاء اصلیہ کے حجم کا تناسب طبعی کے ۲ موافق تمام اطراف (طول، عرض اور عمق) میں بڑھنا، جیسے: بچے کا جسم ایک طبعی رفتار سے بڑھتا ہے، تو اس کے تمام اعضاء میں ان کی فطرت کے اعتبار سے اضافہ ہوتا ہے، بخلاف سمن (موٹاپے) کے کہ اس میں اجزائے زائدہ میں اضافہ ہوتا ہے۔۔

ذبول

کسی چیز کے جسم سے جدا ہونے کے بسبب جسم کے اجزاء اصلیہ کے حجم کا تناسب طبعی کے موافق تمام اطراف سے (یعنی طول، عرض اور عمق سے) گھٹ جانا، جیسے: بڑھاپے میں تمام اعضاء میں کمی واقع ہونے لگتی ہے، بخلاف ہزال کے کہ وہ اجزائے زائدہ کی کمی سے واقع ہوتا ہے۔

نوٹ..... مصنفؒ نے فرمایا کہ نمو اور ذبول کے حرکتِ کمیہ ہونے کے متعلق کلام ہے جو اس مختصر کے لائق نہیں۔

امام رازئیؒ نے نمو اور ذبول کے حرکتِ کمیہ ہونے کے باب میں شرح اشارات میں سخت اعتراض کیا ہے جو میڈی میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔

۱: حیوانات میں اجزائے اصلیہ وہ ہیں جن کے بغیر ان کی خلقت تام نہ کی جاسکے اور یہ وہی ہیں جو مادہ تولید سے پیدا ہوئے ہیں، جیسے: ہڈی، پٹھے، گانٹھ۔ اور زائدہ وہ ہیں جو خون سے پیدا ہوتے ہیں، جیسے: گوشت، چربی اور اوداج وغیرہ۔ [۱۲]

۲: احتراز بقولہ: بنسبة طبعية (ہی نسبة تقتضيها طبيعة المحل) عن الورم في جميع الأقطار لأنه ليس على الجرى الطبيعي. احتراز بقولہ: في جميع الأقطار عن السمن فإنه ازدياد في العرض والعمق فقط لا في الأقطار الثلاثة. ۱۲

(۴) الحركة فی کیف

جسم کا ایک کیفیت سے دوسری کیفیت کی طرف منتقل ہونا اس کا دوسرا نام ”استحالة“ بھی ہے استحالة کے معنی ”بدل جانا“ مثال: ٹھنڈے پانی کا آہستہ آہستہ گرم ہو جانا یا اس کا عکس اور اسی طرح جسم انیض کا بتدریج سیاہ ہو جانا یا اس کا عکس، اسی طرح کچے انگوروں کا کھٹا ہونے کے بعد میٹھا ہو جانا، اور سبز ہونے کے بعد سرخ ہو جانا، تو بردت و حرارت، بیاض و سودا، حلاوت و حموضت اور سرخی و سرسبزی کے موضوعات (یعنی جن کو یہ اشیاء عارض ہوتی ہیں) تدریجاً ان کیفیات میں تبدیل ہو جاتے ہیں ان کی ذوات کے باقی رہنے کے ساتھ۔

فہذہ اربعة انواع للحركة واما المقولات الباقية فلا تقع فیہا الحركة بالذات ففی بعضها لاتقع الحركة اصلا و فی بعضها تقع الحركة بالعرض بتبعیة وقوع الحركة بالذات فی المقولات الاربع التي يقع فیہا الحركة بالذات.

مقولات اربعة کے علاوہ دیگر مقولات میں حرکت کی تفصیل

یہ حرکت کی چار اقسام ہیں ان کے علاوہ جو باقی مقولات و اقسام ہیں ان میں حرکت بالذات واقع نہیں ہوتی، اس کی دو صورتیں ہیں:

(۱) بعض میں تو بالکل واقع ہی نہیں ہوتی۔ جیسے مقولہ جوہر۔

(۲) اور بعض میں حرکت واقع ہوتی ہے لیکن بالعرض اور اس حرکت کے تابع ہو کر

جو ان مقولات اربعہ میں بالذات واقع ہوتی ہے۔

ان فلاسفہ کے نزدیک یہ کائنات جو ہر اور عرض سے مرکب ہے، جو ہر ایک ہے اور اعراض تو ہیں، ان کے مجموعے کو مقولات عشر کہتے ہیں، مقولہ جوہر میں حرکت واقع نہیں ہوتی، اعراض تسعہ میں سے چار مقولات میں حرکت بالذات واقع ہوتی ہے اور باقی میں انہیں مقولات اربعہ کے تابع ہو کر حرکت پائی جاتی ہے، جس کی تفصیل یہ ہے: (جاری ہے)

۱..... مقولہ اضافت میں حرکت کی صورت یہ ہے کہ مثلاً ایک پانی، دوسرے پانی سے گرم ہے، پھر اس کو حرکت فی الکلیف لاحق ہوئی، یعنی تدریجاً وہ ٹھنڈا ہونے لگا، یہاں تک کہ وہ اب اس دوسرے پانی کے مقابلہ میں زیادہ ٹھنڈا ہو گیا، تو اصلہً تو یہ حرکت فی الکلیف ہے، لیکن ضمناً اور جعاً حرکت فی الاضافہ بھی ہے، کیونکہ وہ اشدیت سے منتقل ہو کر اضعفیت کے دائرے میں آ گیا اور یہ دونوں اضافت ہی کی نوع ہیں۔

اسی طرح ایک جسم اوپر ہے، اور دوسرا نیچے، پھر اوپر والا حرکت کر کے نیچے آ گیا، یہاں تک کہ دوسرے سے بھی نیچے ہو گیا، یا ایک جسم چھوٹا تھا اور دوسرا بڑا، پھر چھوٹا جسم حرکت فی الکلم کے واسطے سے دوسرے سے بڑا ہو گیا، یا وہ زیادہ بہتر وضع پر تھا، پھر اس سے حرکت کر کے بدتر وضع پر آ گیا، تو دیکھو کہ جسم ان تمام صورتوں میں ایک اضافت سے دوسری اضافت کی جانب تدریجاً منتقل ہوا، تو یہ حرکت فی الاضافت ہے۔

حرکت فی الملک کی صورت یہ ہے کہ مثلاً عمامہ نے اپنی جگہ سے نیچے یا اوپر کی جانب حرکت کی تو اس میں ذرا بھی شک نہیں کہ اس نے سر کا جو احاطہ کیا تھا، اب اس کی ہیئت میں تغیر پیدا ہو گیا، تو اصلاً تو حرکت فی الااین تھی، مگر اس کے واسطے سے حرکت فی الملک بھی ہو گئی۔

اور فعل والافعال میں حرکت کی صورت یہ ہے کہ جسم تھوڑی حرارت سے زیادہ حرارت کی طرف حرکت کرتا ہے، تو یہ حرکت فی الافعال ہے، اسی طرح آگ کی حرارت جوں جوں تیز ہوتی ہے، تو اس کی تاثیر بڑھتی جاتی ہے، یہ حرکت فی الفعل ہے۔

ان چار وضعوں کی حرکت ہم نے سمجھا دی ہے، لیکن ایک وضع باقی رہ گئی ہے، وہ متی ہے، متی وہ ہیئت ہے جو کسی شی کو کسی زمان میں ہونے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے۔

اس میں حرکت کے وجود کو شیخ ابو علی سینا تسلیم نہیں کرتے، وہ کہتے ہیں کہ مقولہ متی میں جو انتقال پایا جاتا ہے، وہ تدریجی نہیں ہوتا، بلکہ دفعۃً واحدہً ہوتا ہے، مثلاً ایک سال سے دوسرے سال میں، ایک ماہ سے دوسرے ماہ میں منتقل ہوتا بیک دفعہ ہوتا ہے، اس لئے کہ زمانے کے تمام اجزاء باہم متصل اور پیوست ہیں، اور دو زمانوں کے درمیان جو چیز فصل مشترک ہے، وہ ”آن“ کہلاتی ہے، آن زمانے کا وہ حصہ ہے جو ناقابل تجزی ہے۔

اور اس کا تعلق اپنے ماقبل اور مابعد دونوں سے یکساں ہو،..... (جاری ہے)

یعنی وہ ماقبل کے لئے انتہا ہو، اور مابعد کے لئے ابتداء ہو، اب دو زمانے فرض کرو اور ان کے درمیان ایک آن تسلیم کرو، جو فصل مشترک ہے اور پھر فرض کرو کہ کوئی جسم زمان اول سے متحرک ہوا، تو جب تک اس آن مشترک تک پہنچے گا، سابق متی باقی رہے گا، اور جب دوسرے زمان میں پہنچا تو مابعد کا متی شروع ہو گیا، تو اسی آن پر سابق متی کی انتہا ہوئی، اور اسی آن سے لاحق متی کی ابتداء ہوئی، پس یہ حرکت تدریجی نہیں ہے، بلکہ دفعتاً واحدة انتقال ہے۔



فصل الحركة اما ذاتية او عرضية

فان ما يوصف بالحركة اما ان يكون الاستبدال والانتقال قائما به حقيقة فحركة ذاتية واما ان يكون الاستبدال والانتقال قائما بغيره وينسب اليه لاجل علاقة له مع ذلك الغير فحركة عرضية فالاولى كهبوط الحجر وجرى الفرس والثانية كحركة جالس السفينة بحركتها.

حركات کی قوت و محرک کے اعتبار سے اقسام

حرکت کی قوت و محرک کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں:

(۱) حرکت ذاتیہ۔ (۲) حرکت عرضیہ۔

وہ چیز جو حرکت کے ساتھ متصف ہو (یعنی متحرک) استبدال و انتقال یا توحیفہ اس کے ساتھ قائم ہوگا تو حرکت ذاتیہ ہے اور اگر استبدال و انتقال اس متحرک کے ساتھ قائم نہ ہو بلکہ غیر کے ساتھ قائم ہو لیکن اس متحرک کی طرف منسوب کیا جائے اس متحرک اور غیر میں علاقہ ہونے کی وجہ سے تو اس کا نام حرکت عرضیہ ہے۔

حرکت ذاتیہ کی مثال: پتھر کا نیچے کی طرف گرنا، گھوڑے کا دوڑنا۔ ان میں استبدال و انتقال خود اس شے (پتھر، گھوڑے) کے ساتھ توحیفہ قائم ہے بیچ میں کوئی واسطہ نہیں۔
حرکت عرضیہ کی مثال: جالس سفینہ کی حرکت، سفینہ کی حرکت کی وجہ سے۔ یہاں استبدال و انتقال اس متحرک (جالس سفینہ) کے ساتھ قائم نہیں بلکہ غیر (کشتی) کے ساتھ قائم ہے لیکن حرکت جالس سفینہ کی طرف منسوب ہے کہ وہ متحرک ہے۔ دونوں میں علاقہ اتصال پائے جانے کی وجہ سے ان میں سے ہر ایک دوسرے کے ساتھ متصل ہے۔

أقسام الحركة الذاتية

والحركة الذاتية على ثلاثة اقسام الاولى الحركة الطبيعية والثانية الحركة القسرية والثالثة الحركة الارادية لان القوة المحركة للجسم ان كانت مستفادة من خارج كما في صعود الحجر فالحركة قسرية وان لم تكن مستفادة من خارج فاما ان تكون الحركة مقارنة للقصد واقعة بالارادة فالحركة ارادية كمشي الحيوان أولا يكون كذلك فالحركة طبيعية كهبوط الحجر.

حركات ذاتية في اقسام

حركات ذاتية في تين قسمين هي:

(١) حركات طبيعية - (٢) حركات قسرية - (٣) حركات ارادية -

وجه حصر

ان تين اقسام في وجه حصرية هي: جسم في قوت محركة (جو کہ جسم کو حرکت دیتی ہے) یا تو خارج سے مستفاد ہوگی یا خارج سے مستفاد نہیں ہوگی اگر خارج سے مستفاد ہو تو حرکت قسرية ہے کما في صعود الحجر برمي الرامي يعني پتھر کا رامي کی رمی کی وجہ سے اوپر کی طرف جانا، یہ حرکت ذاتية ہے لیکن قوت محركة خارج سے مستفاد ہے خود جسم (پتھر) میں نہیں پائی جارہی۔

اور اگر قوت محركة خارج سے مستفاد نہ ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو حرکت قصد و ارادہ کے ساتھ مقارن ہوگی یا نہیں اگر حرکت قصد و ارادہ کے ساتھ مقارن ہو تو اس کا نام حرکت ارادية ہے کما في الحيوان ان کہ حیوان کی حرکت قصد و ارادہ کے ساتھ مقارن ہے۔

اور اگر حرکت قصد و ارادہ کے ساتھ مقارن نہ ہو تو حرکت طبيعية ہے جیسے پتھر کا نیچے

کی طرف گرنا، اس گرنے میں قوت محرکہ خارج سے مستفاد نہیں بلکہ جسم کے اندر پائی جارہی ہے البتہ یہ قوت محرکہ قصد و ارادہ کیساتھ مقارن نہیں اس لئے یہ حرکت طبعیہ ہے۔

بیان المبدأ المحرك في الحركات الثلاثة

فالمبدأ المحرك في الحركة الطبيعية هي طبيعة الجسم عند مقارنة حالة غير طبيعية لزوال طبيعة الجسم الى الحالة الطبيعية مثلا اذا كان جزء من الارض خارجا عن حيزه الطبيعي بالقسر ثم زال القسر اعادته طبيعته الى حيزه الطبيعي وكذا اذا كان الماء متسخنا بالقسر ثم زال القسر اعادته طبيعته الى برودته الطبيعية فالطبيعة تستدعي الهرب عن الحالة المنافرة والطلب للحالة الملائمة فاذا اوصلت الطبيعة الجسم الى الحالة الملائمة اسكنته بالطبيعة بنفس ذاتها ليست علة للحركة مطلقا بل عند مقارنة حالة غير طبيعية والحركة الطبيعية قد تكون على وتيرة واحدة كهبوط الحجر وقد تكون على جهات مختلفة مقننة كنماء الشجر.

تینوں حرکتوں میں مبداء محرک کا بیان

مصنفؒ یہاں سے ان تینوں قسموں یعنی حرکت طبعیہ، حرکت قسریہ اور حرکت ارادیہ میں مبداء محرک کو بیان فرمانا چاہتے ہیں۔

حرکت طبعیہ میں مبداء محرک

حرکت طبعیہ میں مبداء محرک جسم کی طبیعت ہے جبکہ جسم حالت غیر طبعیہ کے ساتھ مقارن ہو تو جسم کی طبیعت اس جسم کو حالت غیر طبعیہ سے حالت طبعیہ کی طرف لوٹا دیتی ہے مثلاً

زمین کا کوئی جزء کسی امر خارج کی وجہ سے اپنے حیز طبعی سے خارج ہو جائے (جیسے رمی رامی کی وجہ سے پتھر کا اوپر کی طرف چلا جانا) پھر وہ امر خارج زائل ہو جائے (کہ رمی کی قوت ختم ہو جائے) تو اس جزء (مثلاً پتھر) کی طبعیت اس کو حیز طبعی (تحت) کی طرف لوٹا دیتی ہے۔

اسی طرح جب پانی کسی امر خارج مثلاً آگ کی وجہ سے گرم ہو جائے پھر وہ امر خارج (آگ) زائل ہو جائے تو پانی کی طبعیت اس کو برودت کی طرف لوٹا دیتی ہے، (جس کے نتیجہ میں آہستہ آہستہ وہ ٹھنڈا ہو جاتا ہے) کیونکہ برودت پانی کی حالت طبعیہ ہے۔

مذکورہ پس منظر سے معلوم ہوا کہ طبعیت دو چیزوں کا تقاضا کرتی ہے ایک ”الہرب عن الحالة المنافرة“ یعنی حالت منافرہ سے بھاگنے کا، دوسرا ”الطلب للحالة الملائمة“ یعنی حالت ملائمہ کی طلب کا (تقاضا کرتی ہے) لہذا جب طبعیت جسم کو حالت ملائمہ کی طرف پہنچا دے گی تو اس کو حالت ملائمہ میں ساکن کر دے گی۔

اس تمام تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ طبعیت حرکت کے واسطے علت اور محرک تو ہے لیکن مطلقاً نہیں بلکہ جب جسم حالت غیر طبعیہ کے ساتھ مقارن ہو ورنہ حالت طبعیہ کے ساتھ مقارن ہونے کے وقت طبعیت اسے ساکن کر دیتی ہے نہ کہ متحرک۔

وجود حرکت طبعیہ کی صورتیں

حرکت طبعیہ کے پائے جانے کی دو صورتیں ہیں:

- (۱) کبھی تو حرکت طبعیہ ایک ہی جہت کی طرف ہوتی ہے جیسے پتھر کا نیچے کی طرف آنا۔
- (۲) کبھی یہ حرکت طبعیہ مختلف جہات کی طرف ہوتی ہے جیسے درخت کا نشوونما کہ درخت لمبائی، گہرائی اور چوڑائی میں حرکت (بڑھتا) کرتا ہے۔

المبدأ المحرك في الحركة القسرية

والمبدأ المحرك في الحركة القسرية قوة في الجسم المتحرك المقسور مستفادة من خارج قابلة للاشتداد

والضعف فاذا رمى رام حجرا الى فوق مثلا استفاد الحجر المرمى من الرامى قوة مصعدة له الى فوق وتكون تلك القوة المستفادة ضعيفة في بدء الامر لاجل معاوقة الطبيعة وممانعة الملاء ثم يتلطف قوام الهواء لاجل التسخن المستفاد من الحك فيتسرع نفوذ المرمى فيه ويشدد حركته ثم تسترخى تلك القوة وتفتت جدا وتستولى الطبيعة فتحرك الجسم بالميل الطبيعى الى تحت وليس المبدأ المحرك فى الحركة القسرية هو القاسر والا انقطعت حركة المرمى بهلاك الرامى .

حركة قسرية في مبدأ محرك

حركة قسرية في مبدأ محرك جسم متحرك مقصور في پائى جانے والى وہ قوت محرکہ ہے جو خارج سے مستفاد ہوا اور قابل للشدہ والضعف ہوضیف تو شروع میں ہوتی ہے اور شدید بعد میں، چنانچہ جب رامی پتھر کو اوپر کی طرف پھینکتا ہے تو جرمى اس رامى سے ایسی قوت حاصل کرتا ہے جو اس کے لئے مصعدة الى فوق یعنی اس کو اوپر کی طرف لیجانے والی ہو، یہ قوت ابتداء میں اس پتھر کی طبیعت کی رکاوٹ اور ہوا کے بھراؤ کی وجہ سے ضعیف ہوتی ہے، پھر پتھر کی رگڑ کی وجہ سے حرارت پیدا ہوتی ہے جس سے ہوا کا قوام نرم پڑ جاتا ہے لہذا جرمى نفوذ میں جلدی کرتا ہے اور اس کی حرکت تیز ہو جاتی ہے، لیکن پھر ایک حد پر پہنچ کر وہ قوت مستفادہ ڈھیلی پڑ جاتی ہے اور بہت سست ہو جاتی ہے، اس مرحلہ پر طبیعت کو ولایت حاصل ہو جاتی ہے لہذا وہ جسم کو میل طبعی کے ساتھ نیچے کی طرف حرکت دیتی ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ حرکت قسریہ میں محرک وہ قوت ہے جو خارج سے مستفاد ہونہ کہ قاسر اس لئے کہ اگر قاسر مبدأ محرک ہو تو رامی کے ہلاک ہونے سے جرمى کی حرکت کا منقطع ہونا لازم آتا ہے جو کہ صریح البطلان ہے لہذا ثابت ہوا کہ قاسر مبدأ محرک نہیں، بلکہ قاسر کی امداد حاصل کر کے اس حرکت کو پتھر کی طبیعت ہی مقضی ہوتی ہے۔

صور الحركة القسرية

ثم الحركة القسرية قد تكون اينية كحركة الحجر المرمى الى فوق وقد تكون كيفية كتسخن الماء وقد تكون كمية كتخلخله بالحرارة وقد تكون وضعية كدوران الدولاب ثم انها قد تكون بالدفع كحركة السهم المرمى وقد تكون بالجذب كحركة الحديد عند مصادفة المقناطيس وقد تكون من دفع وجذب معا كحركة البكرة المدحرجة ثم انها قد تكون الى غاية مضادة للغاية الطبيعية كحركة الحجر المرمى الى فوق وقد تكون الى غاية خارجة عن الطبع غير مضادة لما بالطبع كحركة المدرة المدفوعة على بسيط الارض وقد تكون الى غاية طبيعية كحركة الحجر المرمى الى تحت ولعل لمثل هذه الحركة مبدئين بمجموعها تتحقق تلك الحركة احدهما القوة المستفادة من القاسر وثانيهما القوة الطبيعية وقد يجتمع الحركة القسرية مع الحركة العرضية كما سيأتي.

حرکتِ قسریہ کی صورتیں

حرکتِ قمریہ کے پائے جانے کی مختلف صورتیں ہیں:

(۱) کبھی حرکتِ قسریہ حرکتِ اینپیہ کے ساتھ پائی جاتی ہے جیسا کہ حجر مری الی فوق،

کہ یہ حرکتِ قسریہ حرکتِ اینیہ کے ساتھ ہے۔

(۲) کبھی حرکتِ قسریہ حرکتِ کیفیہ کے ساتھ پائی جاتی ہے جیسے پانی کا آگ

(قاسر) کی وجہ سے گرم ہو جانا، کہ برودت سے حرارت کی طرف منتقل ہونا حرکتِ کیفیہ ہے

اور اس کے ساتھ ساتھ قاسم (آگ) پائے جانے کی وجہ سے حرکتِ قسریہ بھی ہے۔

(۳) اور کبھی حرکتِ قسریہ حرکتِ کمیہ کے ساتھ ہوتی ہے جیسے پانی کا حرارت کی وجہ سے متخلخل ہو جانا، پانی میں خلل پیدا ہونا، حرکتِ کمیہ اور حرارت (قاسر) پائے جانے کی وجہ سے حرکتِ قسریہ بھی ہے۔

(۴) کبھی حرکتِ قسریہ حرکتِ وضعیہ کیساتھ پائی جاتی ہے کدوران الدولاب، یعنی رہٹ کا گھومنا، یہاں رہٹ کی بیت وضع بدل رہی ہے تو حرکتِ وضعیہ اور قاسر (جانور) کے پائے جانے کی وجہ سے حرکتِ قسریہ۔

(۵) اسی طرح حرکتِ قسریہ کبھی تودفع کے ساتھ ہوتی ہے یعنی دھکا جیسے ہم مری کی حرکت۔

(۶) اور کبھی جذب کے ساتھ ہوتی ہے جیسے لوہے کی حرکت مقناطیس سے ملنے کے وقت۔
(۷) اور کبھی یہ حرکت جذب و دفع دونوں کے ساتھ ہوتی ہے جیسے لڑھکائی ہوئی ٹکلی کی حرکت، کہ وہ ٹکلی حرکت کرتے ہوئے زمین کو دفع کرتی ہے اور آگے کی جانب قوت اور جذب کا فعل انجام دیتی ہے۔

(۸) کبھی یہ حرکت قسریہ غایہ طبعیہ کی مخالف غایہ کی طرف ہوتی ہے جیسے حجر مری الی فوق، کہ حجر کی غایہ طبعیہ تحت ہے لیکن اسے مخالف سمت یعنی فوق کی طرف پھینکا گیا۔

(۹) کبھی یہ حرکت قسریہ غایہ طبعیہ کے علاوہ ایسی غایہ کی طرف ہوتی ہے جو غایہ طبعیہ کے مخالف نہیں ہوتی، جیسے سطح زمین پر پھینکے جانے والے مٹی کے ڈھیلے کی حرکت، کہ یہ حرکت اگرچہ غایہ طبعیہ کی جانب نہیں مگر ایسی جانب ہے جو غایت طبعیہ کے مخالف نہیں۔

(۱۰) اور کبھی یہ حرکت قسریہ غایہ طبعیہ کی جانب ہوتی ہے جیسے حجر مری الی تحت، کہ حجر کی غایہ طبعیہ تحت ہے اور اسے حرکت بھی تحت کی جانب دی گئی ممکن ہے کہ اس قسم کی حرکت کے متحقق ہونے کے لئے دو مبداء محرک ہوں ایک مبداء محرک وہ قوت جو قاسر سے مستفاد ہے اور دوسرا مبداء محرک قوت طبعیہ ہے۔

(۱۱) کبھی یہ حرکت قسریہ حرکتِ عرضیہ کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے جس کا بیان آگے

آیگا۔ ولعل لمثل هذه الحركة

والمبدأ المحرك في الحركة الارادية هو النفس
الشاعرة المحركة بالارادة وهي قد تكون على وتيرة واحدة
كالحركة الفلكية فانها ارادية عندهم على وتيرة واحدة وقد
تكون على طرائق متفننة كحركات الحيوانات بالارادة.

حركات ارادية في مبدء محرك

حركات ارادية في مبدء محرك وہ نفس شاعره (ذی شعور) ہے جو بالارادہ حرکت
کرنے والا ہے یعنی نفس حیوان۔

حركات ارادية في صورتين

حركات ارادية کے پائے جانے کی دو صورتیں ہیں کبھی تو یہ حرکت ارادية على وتيرة
واحدة یعنی ایک طریقہ پر ہوتی ہے جیسے افلاک کی حرکت، کہ متاخرین فلاسفہ کے نزدیک
افلاک کی حرکت ارادية ہے على وتيرة واحدة۔

جبکہ قدام فلاسفہ کے نزدیک افلاک کی حرکت حرکت طبعیہ ہے، کبھی یہ حرکت
ارادية مختلف طریقوں پر ہوتی ہے جیسا کہ حیوانات کی حرکت بالارادة۔

وقد يتركب المبدأ المحرك من طبعية وقاسر فيصدر
الحركة من مجموعهما كحركة المرمى من فوق الى تحت
فان شئت سمها قسرية بناءً على ان المركب من الداخل
والخارج خارج وان شئت سمها طبعية لكون غايتهما طبيعة وقد
يتركب من طبيعة واردة كحركة من سقط من فوق بارادته فان
شئت سمها ارادية لان مبدأها ارادة وان شئت سمها طبعية
لكونها بميل طبعي الى غاية طبعية وقد يتركب من طبعية

وارادة وقسر كحركة من سقط بارادته من فوق الى تحت ودفعه دافع ايضا والامر في تسميتها بعد وضوح حقيقة الحال هين هذا هو الكلام في الحركة الذاتية واقسامها.

اب تک مصنف "مبداء محرک کے انفراد کی صورتیں بیان فرما رہے تھے اگرچہ حرکت قسریہ کے پائے جانے کی نویں صورت کے تحت مبداء کے مرکب ہونے کا تذکرہ ہو چکا تھا لیکن وہ ضمناً تھا اب یہاں سے مبداء کے مرکب ہونے کی بحث کو مستقلاً ذکر فرما رہے ہیں۔

مبداء کے مرکب ہونے کی صورتیں

مصنف نے مبداء کے مرکب ہونے کی کل تین صورتیں بیان فرمائیں:

(۱) مبداء محرک کبھی قاسر اور طبعیت دونوں سے ملکر بنتا ہے لہذا حرکت دونوں کے مجموعے سے صادر ہوگی جیسا کہ حجر مرئی من فوق الی تحت کی حرکت، ایسی صورت میں آپ کو اختیار ہے چاہے اس کا نام حرکت قسریہ رکھ دیں، اس بناء پر کہ داخل اور خارج سے مرکب ہونے والا خارج ہوتا ہے اور چاہیں تو اس کا نام حرکت طبعیہ رکھ دیں اس لئے کہ اس کی غایت طبعیت ہے کیونکہ یہ پتھر چیز طبعی کی طرف جارہا ہے۔

(۲) اور کبھی مبداء محرک طبعیت اور ارادہ سے مرکب ہوتا ہے، جیسا کہ اس شخص کی حرکت جو اوپر سے نیچے کی طرف اپنے ارادے سے گرے اس کے بارے میں بھی اختیار ہے چاہیں تو اس کا نام حرکت ارادیہ رکھ دیں اس لئے کہ اس کا مبداء ارادہ ہے اور چاہیں تو حرکت طبعیہ رکھ دیں اس لئے کہ یہ حرکت میل طبعی کے ساتھ غایہ طبعیہ کی طرف ہو رہی ہے۔

(۳) اور کبھی مبداء محرک طبعیت، ارادہ اور قاسر سے ملکر بنتا ہے جیسا کہ اس شخص کی حرکت جو اوپر سے نیچے کی طرف اپنے ارادہ سے گرے اور اس کو کوئی دھکا دینے والا دھکا بھی دے، یہاں مبداء محرک تینوں چیزوں سے مرکب ہے کہ ارادہ سے اگر طبعیت بھی تحت کو چاہتی ہے اور قاسر (دھکا دینے والا) بھی موجود ہے حقیقت حال کے واضح ہونے کے بعد اس کے نام رکھنے کا معاملہ آسان ہے یعنی جو نام بھی رکھنا چاہیں رکھ سکتے ہیں، یعنی طبعیہ، یا ارادیہ یا

قمر یہ..... یہاں تک کی گفتگو حرکت ذاتیہ اور اس کی اقسام سے متعلق تھی، آگے حرکت عرضیہ کا بیان ہے۔

أقسام الحركة العرضية

واما الحركة العرضية فعلى نحوين الاول ان يكون ما يوصف بالحركة بالعرض فى مقولة صالحا لان يتصف بالذات بالحركة فى تلك المقولة لكن لا يتحرك هو بنفسه ويتحرك ما يلزمه فيها بالذات وينسب اليه حركة ملازمه بالعرض ففى الحركة الاينية كالمحمول فى الصندوق المتحرك والمحمول ليس متحركا بالذات فى الاين لانه لا يفارق اينه لكنه صالح للحركة الاينية بالذات وينسب اليه بالعرض حركة الصندوق وفى الحركة الوضعية كالكرة المحوية الملتصقة بكرة حاوية متحركة على الاستدارة اذا كان بين الكرتين علاقة التصاق توجب حركة احدهما بحركة الاخرى ومن هذا القبيل اتصاف الافلاك المحوية بالحركة اليومية التى هى حركة الفلك الاطلس بالذات والثانى ان لا يكون ما يوصف بالحركة العرضية صالحا للحركة بالذات ويوصف بها لاتحاده مع ما يتصف بالحركة بالذات بنحو من الاتحاد كما يقال تحرك الصنم فان المتحرك بالذات هو الجسم لكن قد اتفق ان اتحد مع الصنم او لحلوله فيه كان يقال تحرك السواد او السطح او الخط فان المتحرك بالذات هو الجسم وينسب الحركة الى اعراضه بالعرض لكونها تابعة له فى التحيز والانتقال.

وضوح حقيقة الحال هين.

یہاں سے حرکتِ عرضیہ کی اقسام بیان فرما رہے ہیں حرکتِ عرضیہ کی تعریف تو ماقبل میں گزر چکی ہے کہ استبدال و انتقال متحرک کے ساتھ قائم نہ ہو بلکہ غیر کے ساتھ قائم ہو لیکن اس متحرک اور غیر میں علاقہ پائے جانے کہ وجہ سے حرکت اس متحرک کی طرف منسوب کی جائے۔

حرکتِ عرضیہ کی پہلی تقسیم

حرکتِ عرضیہ کی دو قسمیں ہیں:

حرکتِ عرضیہ کی پہلی قسم

وہ شے جو کسی مقولہ میں بالعرض حرکت کے ساتھ متصف ہو (یعنی متحرک بالعرض) اس بات کی صلاحیت رکھنے والی ہو کہ اسی مقولہ میں بالذات حرکت کے ساتھ متصف ہو سکے، لیکن فی الحال وہ بذات خود متحرک نہ ہو بلکہ اس کا لازم متحرک بالذات ہو اور لازم کی حرکت بالعرض اس شے کی طرف منسوب کی جائے۔

حرکتِ ایبیہ میں اس کی مثال: جیسا کہ شے محمول فی الصندوق المتحرک، یہاں صندوق بالذات حرکتِ ایبیہ کے ساتھ متصف ہے جبکہ محمول فی الصندوق بالذات مقولہ این میں متحرک نہیں اسلئے کہ محمول اپنے این سے جدا ہی نہیں ہوتا بلکہ صندوق کی سطح باطن میں ہی موجود رہتا ہے جو اس کا این ہے، لیکن یہ محمول بالذات حرکتِ ایبیہ کی صلاحیت رکھنے والا ہے اور اس وقت صندوق کی حرکت بالعرض اس کی طرف منسوب کی جا رہی ہے۔

حرکتِ وضعیہ میں اس کی مثال جیسا کہ کرہ ٹھوہ جو کرہ حاویہ کے ساتھ اسطور پر متصل ہو کہ ایک کی حرکت دوسرے کی حرکت کو واجب کرتی ہو، اب اگر کرہ حاویہ حرکت مستدیرہ (حرکتِ وضعیہ) کے ساتھ متحرک ہو تو کرہ ٹھوہ بالذات حرکتِ وضعیہ کے ساتھ متحرک نہیں ہوگا اس لئے کہ اس کی وضع میں تبدیلی پیدا نہیں ہوگی، لیکن یہ کرہ ٹھوہ بالذات حرکتِ وضعیہ کی صلاحیت رکھتا ہے اور اس وقت کرہ حاویہ کی حرکت بالعرض اس کی طرف

منسوب کی جارعی ہے اور کرہ محویہ کو بھی متحرک کہا جا رہا ہے۔

افلاک محویہ کا اس حرکت یومیہ کے ساتھ بالعرض متصف ہونا جس کے ساتھ فلک اطلس (یعنی فلک اعظم) بالذات متصف ہے، یعنی اسی قبیل سے ہے بالذات تو فلک اعظم متحرک ہے لیکن افلاک محویہ کو بھی متحرک کہہ دیا جاتا ہے بالعرض۔

حرکت عرضیہ کی دوسری قسم

حرکت عرضیہ کے ساتھ متصف شی بالذات حرکت کی صلاحیت رکھنے والی نہ ہو لیکن اس کا حرکت کے ساتھ اتصاف یا تو متحرک بالذات کے ساتھ متحد ہونے کی وجہ سے ہو جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ صنم نے حرکت کی، یہاں متحرک بالذات تو جسم ہے لیکن صنم اور جسم میں اتحاد ہے اس وجہ سے کہہ دیا جاتا ہے کہ صنم نے حرکت کی۔

یا شی متحرک کا حرکت کے ساتھ اتصاف متحرک بالذات میں حلول کرنیکی وجہ سے ہو کما یقال: تحرك السواد او السطح او الخط.

ان سب مثالوں میں متحرک بالذات تو جسم ہے لیکن حرکت اس کے اعراض کی طرف منسوب کی جارعی ہے بالعرض اسلئے کہ وہ (سطح، سواد، خط) تمیز اور انتقال میں اس جسم کے تابع ہیں۔

ثم الحركة العرضية المحضة ما لا يكون فيها للمتحرک بالعرض تغير بالذات اصلا كالمحمول في الصندوق المتحرك المحوى بسطحه الباطن الغير المفارق له اصلا واما ما يتغير بالذات ما للمتحرک بالعرض من اين او وضع مما فيه الحركة فان كان المتحرک بالعرض مما لا يقوم به الانتقال

ان الفلك الأطلس هو الفلك الأعظم الحاوی للأفلاک وما فيها ويقال له الأطلس لما أنه خال عن النجوم كما أن لفظ "الأطلس" خال عن النقاط. ۱۲ (التحفة العلیة)

حقيقة فحركته وان كانت حركة بالعرض لكنها في كونها حركة بالعرض دون الاولى وهي كحركة جالس السفينة وراكب الفرس اذ يتبدل اكثر اجزاء مكانهما لكن الانتقال ليس قائما بهما حقيقة فحالهما في الاتصاف بالحركة بالعرض ليس كحال المحمول في الصندوق المتحرك اذ لا يتبدل جزء من اجزاء مكانه اصلا وان كان مما يقوم به الانتقال حقيقة كالمجرور المشدود بالجبل فالجزء الذي يحويه سطح الجبل متحرك بالعرض وما لا يحويه سطح الجبل متحرك بالذات بالقسر فكان حركة المجرور مركبة من حركة عرضية وحركة قسرية ويمكن مثل ذلك في الحركة الطبيعية ايضا والا مر في كل ذلك بعد

حركة عرضية في دوسري تقسيم

حركة عرضية في دوسري تقسيم کے تحت بھی دو قسمیں ہیں:

(۱) حرکت عرضیہ محضہ۔ (۲) حرکت عرضیہ غیر محضہ۔

(۱) حرکت عرضیہ محضہ

وہ حرکت عرضی ہے جس میں متحرک بالعرض کے واسطے بالذات کوئی بھی تغیر نہ ہو، جیسا کہ صندوق متحرک میں شے محمول (صندوق میں رکھی گئی چیز مثلاً کپڑے) جس کی سطح ظاہر کا صندوق کی سطح باطن نے احاطہ کیا ہو یہ شے محمول صندوق کی حرکت کے وقت اپنے این سے کبھی جدا نہیں ہوتی اور نہ ہی اس میں وضع، کم و کیف کے اعتبار سے کوئی تبدیلی پیدا ہوتی ہے۔

(۲) حرکتِ عرضیہ غیر محضہ

وہ حرکتِ عرضیہ ہے جس میں متحرک بالعرض میں تغیر بالذات ہو، مقولہ این میں یا مقولہ وضع میں، پھر یہ دو حال سے خالی نہیں:

(۱)..... متحرک بالعرض ایسا ہوگا کہ جس کے ساتھ انتقالِ ھقیقۃ قائم نہ ہو اس کی حرکت بھی اگرچہ بالعرض ہوگی لیکن یہ حرکت بالعرض ہونے میں پہلی قسم (حرکتِ عرضیہ محضہ) کے مقابلہ میں کم تر ہے، جیسے جالس سفینہ کی حرکت، راکب فرس کی حرکت، ان کے ساتھ انتقال اگرچہ ھقیقۃ قائم نہیں لیکن پھر بھی ان دونوں کے مکان کے اکثر اجزاء تبدیل ہو جاتے ہیں پس حرکت بالعرض کیساتھ ان دونوں کے متصف ہونے کا حال محمول فی الصندوق المتحرک کے حال سے مختلف ہے اس لئے کہ اس (محمول فی الصندوق) کے مکان کے اجزاء میں سے کوئی جز تبدیل نہیں ہوتا۔

(۲)..... متحرک بالعرض ان چیزوں میں سے ہوگا جس کے ساتھ انتقالِ ھقیقۃ قائم ہو جیسا کہ وہ چیز جس کو رسی سے باندھ کر کھینچا جائے تو اس شئی مجرد کا وہ جز جس کو سطحِ جبل حاوی ہے وہ تو متحرک بالعرض ہے اور جس جز کو سطحِ جبل حاوی نہیں وہ متحرک بالذات ہے قاسر کی وجہ سے تو مجرد ایک ایسا جسم ہوا جو متحرک بالعرض بھی ہے اور متحرک بالذات بھی یعنی اس کے ساتھ انتقالِ ھقیقۃ قائم ہے۔ لہذا مجرد کی یہ حرکت حرکتِ عرضیہ اور حرکتِ قسریہ سے مرکب ہے اور اس جیسی صورت کا اعتبار حرکتِ طبعیہ میں بھی کیا جاسکتا ہے کہ حرکتِ طبعیہ اور حرکتِ عرضیہ جمع ہو جائیں مثلاً کسی شئے کو رسی سے باندھ کر اوپر سے نیچے کی طرف آہستہ آہستہ چھوڑ دیں تو اس شئے کے جس حصہ کو سطحِ جبل حاوی ہے وہ متحرک بالعرض ہے اور باقی حصہ متحرک بالذات وبالطبع ہے۔

فصل فی الميل

الحركة التي هي خروج من مبدأ الى منتهى اما تصدر بحالة انبعائية نحو الخروج من المبدأ الى المنتهى مدافعة لما يعوق الجسم عن الخروج وتلك الحالة هي المسماة بالميل .
چونکہ حرکت میل کے بغیر نہیں پائی جاتی، کیونکہ میل اس کے لئے علت قریبہ ہے، اس لئے حرکت کے بعد میل کا بیان فرمایا۔

مصنفؒ نے سب سے پہلے میل کی تعریف فرمائی پھر اس کی اقسام۔

میل کی تعریف

چنانچہ میل کی تعریف یہ بیان فرمائی کہ حرکت جو کہ مبدأ سے منتہی کی طرف خروج کا نام ہے یہ حالت انبعائیت کے ساتھ صادر ہوتی ہے مبدأ سے منتہی کی جانب خروج کے وقت، اس چیز کو دفع (دھکیلتے ہوئے) کرتے ہوئے جو جسم کو خروج سے روکتی ہے اس حالت انبعائیت کا نام میل رکھا جاتا ہے۔

میل کی دوسری تعریف

شیخ بوعلی سینا نے اپنے رسالہ الہدود میں میل کی تعریف بیان فرمائی ہے جو زیادہ واضح ہے اور وہ یہ ہے کہ ”المیل کیفیة بها يكون الجسم مدافعا لما يمانعه عن الحركة“ یعنی وہ کیفیت ہے جس کے ذریعے سے جسم اس چیز کو دھکیلتا ہے جو اس کو حرکت سے روکے۔ مختصر لفظوں میں: وہ کیفیت جس کے ذریعے جسم مانع عن الحركة کا دفاع کرے۔

المیل توجد بدون الحركة

وہی ربما توجد مع تخلف الحركة عنها ويحس بها
كما يحس من الحجر المسكن على اليد والوزق المنفوخ

المسكن في الماء تحت اليد ووجود الميل في الحركة الاينية والكمية والوضعية ظاهر وفي الكيفية يحتاج في الازعان بوجوده الى تطف القريحة.

ميل کا وجود حرکت کے بغیر ہو سکتا ہے

اس عبارت میں مصنفؒ بیان فرماتا چاہتے ہیں کہ میل (حالت اتباعیہ) حرکت کے بغیر پایا جاسکتا ہے اور اس میل کو محسوس بھی کیا جاسکتا ہے چنانچہ کوئی شخص پتھر اٹھا کر اپنے ہاتھ پر رکھ لے (یعنی ساکن ہو) تو یہ پتھر اپنے جیز طبعی (تحت) کی جانب میل کرے گا اور ہاتھ (جو کہ مانع ہے) کو تحت کی طرف دھکیلنے کی کوشش کرے گا، اسکو میل ہابط کہتے ہیں اسی طرح مشکیزہ (یا ثوب) جس کو پانی میں ڈالا گیا ہو اور اس کے اوپر ہاتھ رکھا جائے تو وہ ہاتھ کو فوق کی جانب دھکیل کر اوپر کی جانب نکلنے کی کوشش کرتا ہے اس کو میل صاعد کہتے ہیں۔

اور حرکت ایذیہ، حرکت کمیہ حرکت وضعیہ میں میل کا وجود ظاہر ہے ”وفی الكيفية يحتاج في الازعان بوجوه إلى تطف القريحة“ یعنی حرکت کیفیہ میں چونکہ انتقال ایک کیفیت سے دوسری کیفیت کی طرف ہوتا ہے، (جیسے ٹھنڈے پانی کا گرم ہونا) مکان یا وضع وغیرہ تبدیل نہیں ہوتی جس کی وجہ سے میل کے وجود کے ادراک و احساس کے لئے لطافت طبع اور ذکاوت ذہن کی ضرورت پیش آتی ہے۔

۱: أما ظهور وجود الميل في حال الحركة الأينية كما إذا تحرك الحجر إلى أسفل ولاقاه اليد في مسافة حركة فلاشك أن الحجر يؤثر في اليد وليس ذلك التأثير بمجرد ملاقة الحجر لليد إذ لا معنى لملاقة الحجر اليد الاتصال سطحه بسطحها ومن البين أن مجرد اتصال السطحين لا يؤثر في اليد وأما في حال الحركة الكمية فلا استصحابها الأينية وأما في حال الحركة الوضعية فكأنها أينية لكل جزء متوهم. الهدية السعيدية

أقسام الميل

والميل إما ذاتي ان قام بما وصف به حقيقة وعرضي ان لم يقم به حقيقة بل قام بما يجاوره ويلزمه على قياس ما عرفت في الحركة الذاتية والعرضية.

ميل کی اقسام

حرکت کی طرح میل کی بھی دو قسمیں ہیں:

(۱) میل ذاتی۔ (۲) میل عرضی۔

(۱) میل ذاتی

وہ میل ہے جو اس چیز کے ساتھ حقیقتہً قائم ہو جو اس (میل) کیساتھ جس کے ساتھ وہ متصف ہوتی ہے تو میل ذاتی ہے۔

(۲) میل عرضی

وہ میل ہے جو اس چیز کے ساتھ حقیقتہً قائم نہ ہو جو اس کے ساتھ وہ متصف ہوتی ہے بلکہ میل اس کے مجاور و لازم کے ساتھ قائم ہو تو میل عرضی ہے۔ میل کی یہ تقسیم بعینہ حرکت کی ذاتیہ اور عرضیہ کی طرف تقسیم کی طرح ہے۔

أقسام الميل الذاتي

والميل الذاتي طبعی وقسری ونفسانی لان حدوثه في محله ان نان من قبل امر خارج فقسری والا فان كان مع قصد وشعور فنفسانی والا فطبعی.

میل ذاتی کی اقسام

میل ذاتی کی تین قسمیں ہیں:

(۱) قسری۔ (۲) نفسانی۔ (۳) طبعی۔

میل کا اپنے محل میں حدوث امر خارج کی جانب سے ہوگا یا امر خارج کی جانب سے نہ ہوگا اگر میل کا اپنے محل میں حدوث امر خارج کی جانب سے ہو تو میل قسری ہے، کمیل السهم عند انفصاله عن القوس فإن حدوثه من قبل قاسر متمیز عن السهم وهو رامیه اور اگر میل کا اپنے محل میں حدوث امر خارج کی جانب سے نہ ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو قصد و شعور کے ساتھ ہوگا یا نہیں اگر قصد و شعور کے ساتھ ہو تو میل نفسانی کمیل الحيوان عند اندفاعه الإرادی إلى جهة، وگرنہ میل طبعی ہے مثل میل الحجر عند هبوطه ومیل النبات عند بروزه من الأرض عند الأكثر.

والمیل هو العلة القريبة للحركة وذلك لان الحركة لا توجد الا على حد معين من مراتب السرعة والبطء و الحركات متفاوت سرعة و بطأ فلا بد لها من مبدأ يتفاوت شدة وضعفا والطبيعة والقاسر بل النفس لا يتفاوت بالشدة والضعف فلا بد من توسط مبدأ متفاوت شدة وضعفا بينها وبين ما يصدر عنها من الحركات.

میل حرکت کی علت قریبہ ہے

مصنفؒ یہاں سے یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ حرکت کا میل کے بغیر پایا جانا ممکن نہیں اس لئے فرمایا کہ میل ہی حرکت کے واسطے علت قریبہ ہے۔

دعویٰ: ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ حرکت کا میل کے بغیر پایا جانا ممکن نہیں۔

دلیل: اس لئے کہ حرکت سرعت اور بطوء کے مراتب میں سے کسی حد متعین کے

بغیر نہیں پائی جاتی (جیسے گاڑی کی چلنے کے لحاظ سے کوئی نہ کوئی رفتار ہوتی ہے، مثلاً ۶۵ کلومیٹر فی گھنٹہ) اور حرکات سرعت و بطء کے اعتبار سے متفاوت ہوا کرتی ہیں (مختلف گاڑیوں کی کم و بیش مختلف رفتار ہوتی ہیں) لہذا حرکات کے لئے کسی ایسے مبداء کا ہونا ضروری ہے جو شدت و ضعف میں مختلف ہو۔

طبیعت اور قاسر بلکہ نفس بھی شدت و ضعف کے ساتھ متفاوت نہیں ہوتا (اس لئے یہ تینوں مبداء نہیں ہو سکتے) لہذا حرکات اور جس چیز سے حرکات صادر ہوں ان کے درمیان کسی ایسے مبداء کا ہونا ضروری ہے جو شدت و ضعف میں متفاوت ہو۔

والحاصل انه لا يوجد حركة من دون ان يتحدد مرتبة من مراتب السرعة والبطء ولا يتحدد مرتبة من مراتب السرعة والبطء الا (۱) بقوة محرقة تكون على حد معين من مراتب الشدة والضعف (۲) وبكون المعاق الخارجى اعنى قوام الملاء على حد من الرقة والغلظ وسهولة الانخراق او عسره (۳) وبضعف ممانعة المعاق الداخلى او بشدتها وسهولة انخراق الملاء او عسره وضعف ممانعة المعاق الداخلى او شدتها انما يتحدد بحد معين بتحدد القوة المحركة بحد من مراتب الشدة والضعف وكون المعاق على حد من الضعف والقوة والقوة المحركة هي الميل فوجود الحركة لا يمكن بدون الميل مثلا اذا فرضنا حجرين احدهما بوزن من وثنائهما بوزن مثقال سقطا من عل معين وتحركا بالطبع الى تحت في ملاء متشابه القوام يكون حركة الحجر الاول اسرع وحركة الثانى ابطأ قطعاً وانما ذلك لان الميل فى الاول اشد واقوى فهو اخرق للملاء المعاق فهو اسرع.

۱۔ علن: اسم ہے بمعنی فوق، جب معرفہ ہو تو من عل منی علی انضم اور نکرہ کی صورت میں ”من عل“ کہا جاتا ہے اور ”آتیۃ من عل“ بھی کہا جاتا ہے۔ مصباح اللغات

میل کی حرکت کے لئے علت محرکہ ہونے کی وضاحت

خلاصہ کلام یہ ہے کہ کوئی بھی حرکت سرعت اور بطوء کے مراتب میں سے کسی مرتبہ پر محدود ہوئے بغیر نہیں پائی جاسکتی اور مراتب سرعت و بطوء میں سے کوئی مرتبہ محدود نہیں ہو سکتا مگر تین شرطوں کے ساتھ :

(۱)..... قوت محرکہ مراتب شدت و ضعف کی کسی حد معین پر ہو۔

(۲)..... معاقب خارجی (خارجی رکاوٹ) (یعنی قوا ملاء) رقت و غلظ

اور سہولت انحراف اور عسر انحراف کی کسی حد پر ہو۔ (جیسے گاڑی جب ہوا کے مخالف رخ پر چلے تو ہوا رکاوٹ ہوتی ہے اور فضا کو چیرنا دشوار ہوتا ہے، نیز سڑک سیدھی نہ ہو یا شکستہ ہو تو وہ بھی گاڑی کی رفتار میں مانع ہوتی ہے)

(۳)..... معاقب داخلی یعنی داخلی رکاوٹ ضعف و شدت اور سہولت انحراف اور عسر

انحراف کی کسی حد پر ہو۔

جبکہ معاقب داخلی و خارجی کا شدت و ضعف کی کسی حد کے ساتھ محدود ہونا قوت محرکہ کے مراتب شدت و ضعف میں سے کسی حد معین کے ساتھ تحدد کے ذریعے سے ہوگا اور یہ قوت محرکہ ہی میل ہے۔ فثبت ان وجود الحركة لا یمکن بدون المیل

مثال: جب ہم دو پتھر فرض کریں جن میں سے ایک کا وزن ایک سیر اور دوسرے کا وزن ایک مثقال ہو اور دونوں ایک ہی وقت میں کسی بلند جگہ سے گر پڑیں اور نیچے کی طرف بالطبع حرکت کریں تو پہلے پتھر کی حرکت تیز ہوگی اور دوسرے پتھر کی حرکت اس کے مقابلہ میں سست ہوگی اس لئے کہ پہلے پتھر میں میل اشد و اقویٰ ہے لہذا وہ ملاء معاقب کے واسطے اخرق یعنی زیادہ تیز بھاڑنے والا ہے جس کی وجہ سے اس کی حرکت تیز ہے۔

ولا یمکن ان یقال ان طبیعة الاول اقتضت السرعة فی ایصالہ الی المنتہی و طبیعة الثانی لم تقتضها فابطأت حرکتہ و تراخی وصولہ الی المنتہی.

مصنفؒ نے فرمایا کہ یہاں یہ بات نہیں کہی جاسکتی کہ پہلے پتھر کی طبیعت نے منتہی تک پہنچنے میں سرعت کا تقاضا کیا ہے اور دوسرے پتھر کی طبیعت نے منتہی تک پہنچنے میں سرعت کا تقاضا نہیں کیا اس وجہ سے دوسرے پتھر کی حرکت سست ہے اور منتہی تک اس کے پہنچنے میں تاخیر ہوگئی۔

وذلك لان الطبيعة فيهما واحدة وهي انما تقتضي بالذات حصولهما في الحيز الطبيعي وانما تقتضي الحركة بالعرض من جهة ان الحصول في الحيز الطبيعي لا يمكن بدون الحركة فهي تقتضي حصولها في الحيز الطبيعي ووصولهما اليه في اسرع ما يمكن فلا يمكن ان يكون انبطاً حركة الثانية وتراخي وصوله الى المنتهى من تلقاء طبيعته فانما يكون الابطأ والتراخي من جهة ضعف ميله.

اس لئے کہ دونوں پتھروں کی طبیعت تو ایک ہے اور وہ بالذات دونوں پتھروں کے حیز طبعی میں حصول کا تقاضا کرتی ہے اور حرکت کا بالعرض تقاضا کرتی ہے اس وجہ سے کہ پتھروں کا حیز طبعی میں حصول حرکت کے بغیر ممکن نہیں لہذا وہ طبیعت دونوں پتھروں کے حیز طبعی میں حصول اور منتہی تک وصول کا تقاضا کرتی ہے جس قدر جلدی ہو سکے، لہذا یہ بات ناممکن ہے کہ دوسرے پتھر کی حرکت میں سستی اور منتہی تک رسائی میں تاخیر طبیعت کی وجہ سے ہو بلکہ ابطاء و تراخی میل کے ضعیف ہونے کی وجہ سے ہے۔

المثال الثاني

وكذا اذا رمى رام ذينك الحجرين بقوة واحدة يكون الثاني اطوع للرمي واسرع في الحركة القسرية ويكون الاول بخلافه وما ذلك الا لان المعاق الداخلى وهو الميل الطبعي الهابط في الثاني اضعف فهو للقاشر اطوع والى الصعود بالقسر

اسرع وفي الاول اقوى فهو اعصى وابطأ فاختلف الميل القسرى الذى افاده القاسر فيهما بالضعف والقوة فهو فى الثانى اشد وفي الاول اضعف فبتحدده فيهما بمرتبة من مراتب الشدة والضعف يتحدد حركتهما القسرية بمرتبة من مراتب السرعة والبطء كما أن فى حركتهما الطبيعية الهابطة يتحدد حركتهما الطبيعية بمرتبة من مراتب السرعة والبطء بتحدد ميلهما الطبيعى بمرتبة من مراتب الشدة والضعف وهذا فى الحركة الطبيعية والحركة القسرية ظاهروانما يشته الامر فى الحركة الارادية اذ من الجائز ان يحدد ارادة المتحرك بحركة ارادية حداً معيناً من السرعة والبطء من دون ان يكون هناك ميل نفسانى وتمام الكلام فى ذلك لايليق بهذا المختصر .

اسى طرح جب انہی دونوں پتھروں کو کوئی اوپر کی جانب ایک قوت کے ساتھ پھینکتے تو دونوں کی حرکت قسریہ ہوگی (جیسا کہ پچھلی مثال میں حرکت طبعیہ تھی) اور دوسرا پتھر حرکت قسریہ میں اسرع ہوگا اور رومی کی زیادہ اطاعت کرنے والا ہوگا اور پہلا پتھر (ایک سیر والا) اس کے خلاف ہوگا (یعنی دوسرے کے مقابلہ میں اس کی حرکت سست ہوگی)۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ دوسرے پتھر میں معاوق داغلی (میل طبعی ہابط) ضعیف ہے (لأنه أخف) اس لئے وہ قاسر کا مطیع اور صعود کی طرف حرکت کرنے میں تیز رفتار ہوگا، جبکہ پہلے پتھر میں میل طبعی ہابط اقویٰ ہے اسلئے وہ پتھر اعصى اور ابطأ ہے لہذا میل قسری بھی دونوں میں قوت وضعف کے لحاظ سے مختلف ہے، چنانچہ دوسرے پتھر (ایک مشقال والا) میں اشد ہے اور پہلے پتھر میں اضعف ہے تو اس میل قسری کے دونوں پتھروں میں شدت وضعف کے مراتب میں سے کسی مرتبہ کے ساتھ محدود ہونے کی وجہ سے حرکت قسریہ بھی مراتب سرعت و بطوء میں

سے کسی مرتبہ کے ساتھ متحد ہوگی جیسا کہ ان دونوں پتھروں کی حرکت طبعیہ ہا بٹ میل طبعی کے مراتب شدت وضعف کے کسی مرتبہ کے ساتھ محدود ہونے کی وجہ سے سرعت و بطوء کے مراتب میں سے کسی مرتبہ کیساتھ محدود و متعین ہے، گویا کہ جسم میں میل کی مثال گاڑی میں ”انجن“ کی ہے کہ اس کے ضعیف و قوی ہونے کے لحاظ سے ہی گاڑی کی رفتار مختلف ہوتی ہے۔

یہ بات جو ہم نے ذکر کی ہے یہ حرکت طبعیہ اور حرکت قسریہ میں بالکل ظاہر ہے جیسا کہ مثالوں سے واضح ہوا، البتہ حرکت ارادیہ میں کچھ اشتباہ ہے اس لئے کہ ممکن ہے کہ متحرک بالحرکت الارادیہ کا ارادہ سرعت و بطوء کے کسی حد معین کو محدود و متعین کر لے، لیکن وہاں کوئی میل نفسانی نہ ہو لیکن اس بارے میں مزید کلام اس مختصر کے لائق نہیں۔

فصل في ان الجسم الذي لاميل فيه بالقوة ولا بالفعل

ای ليس فيه مبدأ طباعی لا يمكن ان يتحرك بقسر قاسر بل كل جسم يمكن تحركه على الاستقامة او الاستدارة بالقسر يجب ان يكون فيه مبدأ ميل طباعی معاقق للميل القسرى وهو الذى يسمى بالمعاقق الداخلى.

یہ فصل اس بات کے بیان میں ہے کہ وہ جسم جس میں میل نہ ہو نہ بالقوة اور نہ بالفعل، اس کا قسری قاسر کی وجہ سے حرکت کرنا ممکن نہیں یعنی جس جسم میں میل طبعی نہ ہو وہ قاسر کی وجہ سے حرکت نہیں کر سکتا، بلکہ ہر وہ جسم جس کا حرکت استقامت یا حرکت استدارة کے ساتھ قاسر کی وجہ سے حرکت کرنا ممکن ہو اس میں میل طبعی کا پایا جانا ضروری ہے جو کہ میل قسری کے واسطے مانع بنتا ہے اور یہی وہ میل ہے جو معاقق داخلى کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے۔

وذلك لان الجسم الذى يتحرك بالقسر يختلف عليه تاثير القاسر القوى والقاسر الضعيف بداهة فيطاول ذلك الجسم القاسر القوى ويمانع القاسر الضعيف وما ذلك الا لان فيه قوة تقتضى حفظ الحيز او الوضع وتمانع ما يزيله عن الحيز الطبعى او الوضع الطبعى اذا كان ذلك المزيل ضعيفا وتعجز عن معاوقته اذا كان قويا وتميل الجسم عند زوال القاسر اذا لم يكن ثمة عائق الى الحيز الطبعى فتلك القوة هي مبدأ الميل الطباعى.

ہر وہ جسم جس کا قاسر کی وجہ سے حرکت کرنا ممکن ہو اس میں میل طبعی کا پایا جانا ضروری ہے۔ اس بات کو مصنف نے دو دلیلوں سے ثابت کیا ہے:

دلیل اول

پہلی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ وہ جسم جو قاسر کی وجہ سے متحرک ہو اس پر قاسر قوی اور

قاسر ضعیف کی تاثیر بداهت مختلف ہوتی ہے چنانچہ جسم قاسر قوی کی اطاعت کر لیتا ہے جبکہ قاسر ضعیف کے واسطے رکاوٹ بنتا ہے اور یہ صرف اس وجہ سے کہ اس جسم میں ایسی قوت موجود ہے جو نیز طبعی اور وضع طبعی کی حفاظت کا تقاضا کرتی ہے اور اس چیز کو روکتی ہے جو جسم کو نیز طبعی اور وضع طبعی سے زائل کرے یہ روکنا اس وقت ہے جبکہ مزیل ضعیف ہو اور اگر مزیل قوی ہو تو قوت اس کو روکنے سے عاجز ہو جاتی ہے اور قاسر کے زائل ہونے کے وقت جسم کو اپنے نیز طبعی کی طرف مائل کر دیتی ہے، بشرطیکہ وہاں کوئی اور مانع موجود نہ ہو تو جسم میں پائی جانے والی یہ قوت ہی مبداسیل طبعی ہے۔

دلیل ثان علی استحالة حركة الجسم بالقسر بلامعاق

داخلی وهو أقوى الدلیلین علی ما بین فی المطولات

وقد يستدل عليه بانه لو تحرك بقسر قاسر جسم ليس فيه معاق داخلی فی مسافة فلنفرض تحرك جسم ثان فيه معاق داخلی بقسر ذاك القاسر فی تلك المسافة فيكون حركته فی زمان اطول من زمان حركة الجسم العديم المعاق ويكون بين زمانى حركتهما نسبة كالنصفية او الربعية او غيرهما البتة ولنفرض فی تلك المسافة بقسر ذلك القاسر حركة جسم ثالث و يكون فيه ميل معاق ضعيف يكون نسبته الى المعاق الداخلى الذى فى الجسم الثانى كنسبة زمان حركة الجسم العديم المعاق الى زمان حركة الجسم الثانى فيكون نسبة زمان حركة الجسم الثالث الذى فيه ميل معاق ضعيف الى زمان حركة الجسم الثانى كنسبة المعاق الضعيف الى المعاق الداخلى فى الجسم الثانى اى كنسبة

زمان حركة الجسم العديم المعاق الى زمان حركة الجسم الثاني فيكون الحركة مع المعاق كهى لامعه واللازم ظاهر البطلان وهو انما لزم من فرض حركة الجسم بالقسر بلا معاق داخلى فتكون حركة الجسم بالقسر بلا معاق داخلى محالة وهو المطلوب .

دوسرى دليل

دوسرى دليل يه بيان فرمائى كه اگر كوئى جسم جس ميں معاقى داخلى نه هو قسرا سر كى وجہ سے كسى مسافت ميں حركت كرے گا تو هم يهاں پر ايك ايسا جسم فرض كرتے هيں جس ميں معاقى داخلى هو اور وه اسى قسرا سر كى وجہ سے اسى مسافت ميں حركت كرے تو اس دوسرے جسم كى حركت كا زمانه عديم المعاق جسم كى حركت كے زمانے كے مقابلے ميں زياده اور طويل هوگا اور يقيناً دونوں جسموں كى حركت كے زمانے كے درميان نصفيت ياربعت وغيره كى نسبت هوگى پھر هم اسى مسافت ميں اسى قسرا سر كى وجہ سے تيسرے جسم كى حركت كو فرض كرتے هيں جس ميں معاق ضعيف هو جس كى جسم ثانى ميں موجود معاقى داخلى كے ساتھ وهى نسبت هو جو جسم عديم المعاق كى حركت كے زمانه كى جسم ثانى كى حركت كے زمانے كىساتھ هے، مثلاً نصفيت ياربعت وغيره كى نسبت، لهندا اس جسم ثالث (جس ميں ميل معاق ضعيف هے) كى حركت كے زمانے كى نسبت جسم ثانى كى حركت كے زمانے كى طرف ايسى هى هو جائىگى جيسى كه معاق ضعيف كى نسبت هے جسم ثانى كے معاق داخلى كى طرف، يعنى نصفيت ياربعت وغيره كى نسبت، لهندا اس جسم ثالث مع المعاق كى حركت جسم اول لامع المعاق كى حركت كى طرح هو جائىگى اور يه لازم ظاهر البطلان هے اور يه محال لازم آيا جسم كى بلا معاقى داخلى كے قاسر كى وجہ سے حركت كے فرض كرنے سے، لهندا يه بات ثابت هوگى كه جسم بلا معاقى داخلى كى حركت قاسر كى وجہ سے محال هے وهو المطلوب ۔

فصل فی ان كل جسم لابد من ان يكون فيه مبدءاً

ميل مستقيم او مستدير

وذلك لان الجسم اما ان يجوز عليه الانتقال من حيز الى حيز آخر فلا يكون ذلك الا بميل مستقيم فان كان عن طباعه فقد ثبت ان فيه مبدءاً ميل مستقيم وان كان عن امر آخر غير طباعه فيكون في طباعه مبدءاً ميل معارق لما ثبت آنفاً وايضاً فقد تحقق ان لكل جسم حيزاً طبعياً فاذا جاز ان يفارق الجسم بقاسر فاذا زال القاسر ولم يكن هناك عائق يتحرك الجسم بالطبع الى حيزه الطبيعي فيكون فيه مبدءاً ميل مستقيم واما ان لا يجوز عليه الانتقال من حيز الى حيز آخر كالأفلاك على زعمهم فيكون له ولأجزائه المفروضة فيه في كل آن ووضع اما بالنسبة الى ماتحته فقط اذا كان ذلك الجسم فوق جميع الاجسام او بالنسبة الى ما فوقه والى ماتحته وليس شئ من الاوضاع المتصورة اولى اليه من غيره فح يجوز عليه الانتقال من وضع الى وضع من دون ان يفارق الحيز فيكون فيه مبدءاً مستدير فهو اما عن طباعه فيكون فيه مبدءاً ميل مستديراً وعن قاسر فيكون فيه مبدءاً ميل معارق لما ثبت في الفصل المتقدم فقد تحقق ان في كل جسم مبدءاً ميل مستقيم او مستدير وهو المدعى .

ہر جسم میں میل مستقیم یا میل مستدیر کا ہونا ضروری ہے
 ”اس فصل میں مصنف نے ایک دعویٰ اور پھر اس کی دلیل بیان فرمائی ہے“

دعوی..... ہر جسم میں مبداء میل مستقیم یا میل مستدیر کا ہونا ضروری ہے۔

تمہید..... دلیل سے پہلے چند باتیں متحضر رکھیں:

۱..... ایک چیز سے دوسرے چیز کی طرف انتقال حرکت مستقیمہ ہے، جس کا دوسرا

نام حرکت ایذیہ ہے، اور حرکت ایذیہ ہمیشہ مستقیمہ ہوتی ہے، لہذا اس کا محرک اور علت ”میل مستقیم“ ہے۔

۲..... پچھلی فصل میں گذرا جب جسم قاسر کی وجہ سے حرکت کرے تو جسم میں ایسی قوت

کا ہونا ضروری ہے جو جسم کے چیز طبعی اور وضع طبعی کی حفاظت کرے اور چیز طبعی سے ہٹانے والے (مزیل) کو دفع کرے۔ فتلك القوة هي مبدأ الميل الطباعي

دلیل..... (۱) اس کی دلیل مصنفؒ نے یوں بیان فرمائی کہ ایک جسم کا ایک چیز سے

دوسرے چیز کی طرف انتقال ممکن ہو گا یا نہیں اگر انتقال ممکن ہو تو یقیناً یہ میل مستقیم کی وجہ سے

ہے اب یہ انتقال دو حال سے خالی نہیں یہ انتقال یا تو طبعیت کی وجہ سے ہو گا یا طبعیت کے علاوہ

امر آخر کی وجہ سے ہو گا اگر طبعیت کی وجہ سے ہو تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ جسم میں مبداء میل مستقیم

ہے اور اگر طبعیت کے علاوہ کسی امر آخر کی وجہ سے ہو تو اس جسم کی طبعیت میں میل معاوق ہو گا

جس کا ثبوت ابھی فصل مقدم میں گزرا ہے۔ (چنانچہ تمہیدی بات نمبر ۲ ملاحظہ فرمائیں)

دلیل (۲) نیز یہ بات بھی محقق ہو چکی ہے کہ ہر جسم کے واسطے چیز طبعی ہے اور جسم

کے لئے قاسر کی وجہ سے اس (حیز طبعی) سے جدا ہونا جائز ہے تو جب وہ قاسر زائل ہو جائے تو

جسم اس حیز طبعی کی طرف بالطبع حرکت کرے گا بشرطیکہ وہاں کوئی مانع نہ ہو لہذا جسم کے اپنے

حیز طبعی کی طرف حرکت کرنے سے پتہ چلا کہ جسم میں مبداء میل مستقیم ہے۔ (کیونکہ حیز طبعی کی

لا: أما كونه بميل فلما تقدم أن الميل علة قريبة للحركة ووجود المعلول بدون

العلة القريبة محال وأما كون الميل مستقيماً فلان الانتقال من حيز إلى حيز هي

الحركة الأينية والحركة الأينية إنما تكون مستقيمة لاستديرة لأن الحركة

المستديرة على ما تقرر عندهم مخصوصة بما لا يخرج المتحرك عن مكانه

فالميل فيها إنما يكون ميلاً مستقيماً. ۱۲ الهدية

طرف انتقال میل مستقیم کے بغیر نہیں ہو سکتا)

اور دوسری شق یہ ہے کہ جسم کا ایک خیز سے دوسرے خیز کی طرف انتقال جائز نہ ہو جیسا کہ افلاک علی زعم الفلاسفہ، تو اس جسم اور اس کے اجزاء مفروضہ کے واسطے ہر آن میں کوئی نہ کوئی وضع و ہیئت حاصل ہوگی یا صرف ماتحت کے لحاظ سے یا مانوق اور ماتحت دونوں لحاظ سے صرف ماتحت کے لحاظ سے جبکہ جسم تمام اجسام سے اوپر ہو کا فلک المحيط للعالم ای الفلک الاعظم، اور مانوق اور ماتحت دونوں لحاظ سے وضع حاصل ہو جیسے افلاک محویہ۔

چونکہ اوضاع مفروضہ میں سے کوئی وضع دوسری وضع سے اولیٰ نہیں ہے لہذا اس صورت میں جسم کا ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف خیز سے جدا ہوئے بغیر انتقال جائز ہوگا لہذا معلوم ہوا کہ اس میں میل مستدیر ہے پھر یہ انتقال یا تو طبعیت کی وجہ سے ہوگا یا قاسر کی وجہ سے، طبعیت کی وجہ سے ہو تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ جسم میں میل مستدیر ہے اور اگر قاسر کی وجہ سے ہو تو اس جسم میں میل معاق ہوگا جس کا فصل مقدم میں تذکرہ ہو چکا، لہذا یہ بات معلوم ہوئی کہ ہر جسم میں میل مستدیر یا میل مستقیم ہے۔ وهو المدعی۔

فصل في انه لا يجوز ان يجتمع في جسم واحد بسيط او مركب مبدأ ان او مبدأ واحد لميلين طباعين احدهما مستقيم والآخر مستدير

وذلك لان الميل المستقيم يقتضى اتصال الجسم
واجزائه الى حيزه الطبعي على اقرب الطرق واقصرها
والمستدير يصرف عنه فهما متنافيان فيمتنع اجتماعهما اما في
البسيط فلبساطته واما في المركب فلانه انما يقتضى الحيز
باعتبار قوى بسائطه او باعتبار ماله بحسب مزاجه من الخفة
والثقل فيكون فيه مبدأ ميل مستقيم ويسكن بالطبع اذا وصل الى
حيزه الطبعي فلا يكون فيه مبدأ ميل مستدير نعم يجوز عليه
الحركة المستديرة بقسر قاسر او نفس محركة بالقصد والارادة
كحيوان يستدير قصدا فما يكون فيه مبدأ ميل مستقيم كالعناصر
لا يكون فيه مبدأ ميل مستدير وما يكون فيه مبدأ ميل مستدير
كالا فلان عندهم لا يكون فيه مبدأ ميل مستقيم .

جسم واحد في دو مبدأ ميل طبعي جمع نہیں ہو سکتے

یہ فصل اس بات کے بیان میں ہے کہ ایک جسم میں خواہ وہ بیض ہو یا مرکب ہو دو
مبدأ یا ایک مبدأ ایسے دو میلین طبعیین کے واسطے جن میں سے ایک مستقیم ہو اور دوسرا مستدير ہو

١۔ طباعین الخ: قید بہ لآنه إذا كان أحد الميلین غیر طباعی فیجوز أن يجتمع فی جسم
واحد مبدأ أن متغایران لمیلین کما فی استدارة الحيوان بقصده على ما سیأتی أو مبدأ
واحد لمیلین کما إذا أدیرت الكرة من الحجر مثلاً عن نفسها فإن فیها مبدأ واحداً وهو
الثقل للمیل المستقیم الطبعی للمیل والمستدير الغير الطبعی. ١٢ الهدية ص ٥٦

دلیل اس کی یہ ہے کہ میل مستقیم کو مختصر ترین راستہ (خط مستقیم) جسم اور اس کے اجزاء کے ساتھ حیز طبعی تک پہنچانے کا تقاضا کرتا ہے، جبکہ میل مستدیر جسم کو حیز طبعی سے پھیرنا چاہتا ہے لہذا یہ دونوں ایک دوسرے کے منافی ہیں اسلئے ان کا ایک جسم میں جمع ہونا اس طور پر کہ دونوں طبعی ہوں (یعنی جسم کی طبیعت دونوں کا تقاضا کرے) ممکن ہے۔

مذہب رائج

جسم واحد میں میل مستقیم و میل مستدیر کا اجتماع ممکن ہے چاہے وہ جسم بسیط ہو یا مرکب، جسم بسیط میں اس کی بساطت کی وجہ سے، اور جسم مرکب میں اسلئے کہ وہ اپنے بساطت کے کوئی کے لحاظ سے حیز کا تقاضا کرتا ہے، ۱ یا اپنے مزاج یعنی خفت اور ثقل کی اعتبار سے حیز کا متقاضی ہے لہذا اس میں مبدأ میل مستقیم ہوگا، اور جب جسم اپنے حیز طبعی میں پہنچ جائیگا تو بالطبع ساکن ہو جائیگا لہذا اس میں مبدأ میل مستدیر نہیں ہو سکتا، ہاں قسیر قاسر یا نفس محرکہ بالقصد والا راہ کی وجہ سے حرکت مستدیرہ کا پایا جانا ممکن ہے مثلاً حیوان قصد حرکت مستدیرہ کرے یہاں اگرچہ میل مستقیم اور میل مستدیر جمع ہو گئے (کیونکہ میل مستقیم کا مبدأ ”ثقل“ اور میل مستدیر کا مبدأ نفس محرکہ ہے) ففیہ مبدآن لمیلین مختلفین الأول طباعی والثانی غیر طباعی) لیکن میل مستدیر طبعی نہیں بلکہ نفس محرکہ بالقصد کی وجہ سے ہے جبکہ محال میل مستقیم طبعی اور میل مستدیر طبعی کا جمع ہونا ہے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ جس جسم میں مبدأ میل مستقیم طبعی ہوگا اس میں مبدأ میل مستدیر طبعی نہیں ہوگا جیسے عناصر، اور جس جسم میں میل مستدیر طبعی ہوگا اس میں میل مستقیم طبعی نہیں ہو سکتا جیسے افلاک علی زعم الفلاسفہ۔

فصل في ان كل متحرك بحرکتين مستقيمتين لابد

وان يسكن بينهما

وذلك لان الحركة انما توجد بسبب ميل على ما عرفت فاذا تحرك متحرك حركة مستقيمة الى منتهى يكون فيه ميل موصل اليه ويكون ذلك الميل موجوداً فيه في آن وصوله الى ذلك المنتهى فاذا تحرك حركة اخرى وفارقه بميل مزيل له عنه يكون ذلك الميل حادثاً في آن ولا يكون ذلك هو آن الوصول لامتناع ان يجتمع في آن الوصول في الجسم ميل موصل له الى ذلك المنتهى وميل مزيل له عنه بل يكون ذلك الآن الذي حدث فيه الميل المزيل بعد آن الوصول فاما ان لا يكون بين آن الوصول وبين ذلك الآن الذي حدث فيه الميل الثاني المزيل زمان بل يكون ذلك الآن تلو آن الوصول بلا فصل فيلزم تتالي آئين وهو محال كما سيأتى انشاء الله تعالى او يكون بين دينك الآئين زمان في الجسم يكون ساكناً في ذلك الزمان لان الحركة الاولى قد انقطعت قبله والحركة الثانية لم تبتدأ بعد لعدم حدوث سببه اعنى الميل المزيل في ذلك الزمان فثبت تخلل السكون بين الحرکتين المستقيمتين وهو المطلوب.

دو حرکت مستقیمہ کے درمیان ”سکون“ کا وجود

اگر کوئی جسم جو دو جو حرکت مستقیمہ کے ساتھ متحرک ہو تو ان دونوں حرکتوں کے درمیان سکون کا پایا جانا ضروری ہے یا نہیں؟ مصنفؒ نے اس سلسلہ میں دو مذاہب بیان فرمائے

مذہب حق اور رائج کو پہلے ذکر فرمایا اور دوسرا مذہب مرجوح ہے جسے بعد میں ذکر فرمایا۔

مذہب حق

معلم اول اور ان کے قبعین کے ہاں ہر دو حرکت مستقیمہ کے درمیان سکون کا پایا جاتا

ضروری ہے۔

دلیل

ان حضرات کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جسم میں حرکت میل کی وجہ سے ہوتی ہے (کیونکہ میل آلہ حرکت ہے) لہذا جب کوئی جسم منتہی کی طرف حرکت مستقیمہ کے ساتھ حرکت کرے گا تو اس میں میل موصل ہوگا (جو جسم کو منتہی تک پہنچا دے گا) اور یہ میل موصل آن وصول یعنی منتہی تک پہنچنے کی گھڑی میں جسم میں موجود ہوگا اور جب یہ جسم دوبارہ حرکت کرے گا اور اس منتہی سے میل مزیل کی وجہ سے جدا ہوگا تو یہ میل مزیل ایک آن میں پیدا ہوگا لیکن یہ آن وہی آن وصول نہیں اسلئے کہ ان دونوں میلوں میں منافات ہے بلکہ وہ آن جس میں میل مزیل پیدا ہوا ہے، آن وصول کے بعد ہوگا، اب یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو آن وصول اور آن حدوث میل مزیل کے درمیان کوئی زمانہ ہوگا یا کوئی زمانہ نہیں ہوگا، اگر کوئی زمانہ نہ ہو اور وہ آن حدوث آن وصول کے فوراً بعد بغیر فصل کے ہو تو دونوں کا متوالی ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے کما سیاتی ان شاء اللہ تعالیٰ، اور اگر دونوں آنوں کے درمیان زمانہ ہو تو جسم اس زمانہ میں ساکن ہوگا اسلئے کہ حرکت اولیٰ تو پہلے سے منقطع ہو چکی ہے اور حرکت ثانیہ ابھی تک شروع

لای فی بحث الزمان من أن الآن فصل متوهم بین أجزاء الزمان غیر قابل للانقسام فلو تالت آتات أو آنان لزم ترکیب الزمان من أجزاء لاتتجزی ولما کان الزمان منطبقاً علی الحركة المتصلة والحركة المتصلة علی المسافة المتصلة لزم من ترکیبہ من أجزاء لاتتجزی ترکیب المسافة من الأجزاء التی تتجزی وقد ثبت استحالة فیما سلف . ۱۲ الهدیة

نہیں ہوئی اس لئے کہ اسکا سبب یعنی میل مزیل اس زمان میں پیدا نہیں ہوا، لہذا دو حرکت مستقیمہ کے درمیان سکون کا پایا جانا ثابت ہو گیا وہو المطلوب اور یہی ہمارا مطلوب ہے۔

ومن خالف في ذلك يستدل بانه لو وجب السكون بينهما فالخردلة المرمية الى فوق اذا لاقت في صعودها جبلا هابطا لزم ان توقف ذلك الجبل لوجوب سكونها واستلزام سكونها وقوف الجبل واللازم صريح البطلان.

مذہب مرجوح

یہ دوسرا مذہب مرجوح افلاطون اور اس کے متبعین کا ہے ان حضرات نے دو حرکت مستقیمہ کے درمیان سکون کے پائے جانے کا انکار کیا ہے۔

دلیل

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اگر دو حرکتوں کے درمیان سکون کا پایا جانا ضروری ہو تو رائی کا دانہ، جسے اوپر کی جانب پھینکا گیا ہو جب وہ بلندی کی طرف جاتے ہوئے اوپر سے گرنے والے پہاڑ سے ملے گا تو رائی کا دانہ نیچے کی جانب دوسری حرکت شروع کرنے سے پہلے ساکن ہو جائیگا (کیونکہ دو حرکتوں میں سکون ضروری ہے) تو اس دانہ کے سکون اور ٹھہرنے کی وجہ سے پہاڑ کا بھی ٹھہرنا لازم آئیگا اور یہ لازم صریح البطلان ہے تو ملزوم یعنی رائی کے دانہ کا ساکن ہونا باطل ہے لہذا یہ بات ثابت ہو گئی کہ دو حرکت مستقیمہ کے درمیان سکون ضروری نہیں وهو المدعی۔

والجواب ان الخردلة لاتسكن بل تتحرك بالعرض بحركة الجبل والسكون انما يجب اذا كانت الحركة الثانية ذاتية لان الحركة الذاتية انما توجد بحدوث الميل ولا يجب اذا كانت عرضية لان الحركة العرضية لاتستدعي حدوث

الميل المتحرك والسكون انما كان يلزم لاجل حدوث الميل
المزِيل في آن غير آن الوصول وهو ههنا منتف.

مصنف نے اس مذہب مرجوح کی دلیل بیان فرمانے کے بعد اس کے دو جواب دیئے:

پہلا جواب

تمہید..... ”حرکت مستقیمہ کے درمیان سکون ضروری ہے جبکہ حرکت ذاتیہ ہو
حرکتِ عرضیہ ہو تو سکون ضروری نہیں۔

پہلا جواب یہ ہے کہ رائی کا دانہ جب پہاڑ سے ملے گا تو ساکن نہیں ہوگا بلکہ حرکت
جبل کی وجہ سے متحرک بالعرض ہوگا اور حرکتِ عرضیہ کے لئے سکون کا پایا جانا ضروری نہیں بلکہ
حرکت ذاتیہ کے لئے سکون کا پایا جانا ضروری ہے اسلئے کہ حرکت ذاتیہ میل کی وجہ سے پائی
جاتی ہے حرکتِ عرضیہ کے لئے سکون کا پایا جانا اس لئے ضروری نہیں کہ حرکتِ عرضیہ حدوث
میل کا تقاضا نہیں کرتی اور سکون لازم آتا ہے میل مزیل کے آن وصول کے علاوہ دوسری آن
میں پیدا ہونے کی بناء پر، اور یہاں (حرکتِ عرضیہ میں) میل مستفی ہے تو سکون بھی ضروری
نہیں۔

على أن وقوف الجبل ليس مستحيلاً بل مستبعده و
ضرورات الطبيعة قد توجب ما يستبعد في العادة.

دوسرا جواب

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر مان بھی لیں کہ رائی کے دانہ کے لئے سکون ثابت کرنے
سے پہاڑ کا ٹھہرنا لازم آتا ہے تو یہ کوئی امر محال نہیں بلکہ زیادہ سے زیادہ مستبعد ہے کہ عادتاً ایسا
نہیں ہوتا لیکن بعض دفعہ ایسے امور کا وقوع ہو جاتا ہے جو عادتاً واقع نہیں ہوتے۔

حاصلها أن وقوف الجبل في الجو غير مستحيل بل مستبد في
العادة وضرورات الطبيعة كثيراً ما تقتضي أموراً مستبعدة عادة كالاخلخل

الحقیقی وعدم دخول الماء فی القارورة الضيقة الرأس المكبة علی الماء
كذلك ثبوت تخلخل السكون بین الحركتين بالبرهان يقتضى وقوف
الجبل وإن كان مستبعداً ۱۲. الهلية

حرکت مستقیمہ غیر متناہی نہیں

فقد تحقق ان الحركة المستقيمة لا تتصل الى غير
النهاية لانها اما ان تكون واحدة متصلة فى مسافة غير متناهية
وهو محال لوجوب تناهى الابعاد اولا تكون واحدة بل تكون
عدة حركات بعضها ذاهبة وبعضها راجعة فيلزم تخلخل
السكون بينهما لما عرفت فلا تكون متصلة .

دو حرکت مستقیمہ کے درمیان سکون کو ثابت کرنے سے یہ بات بھی متحقق ہوگئی کہ
حرکت مستقیمہ غیر نہایت تک متصل نہیں ہوتی اس لئے کہ حرکت مستقیمہ یا تو واحدہ ہوگی جو کہ
متصل ہو مسافت غیر متناہیہ میں۔ یہ محال ہے ابعاد کے متناہی ہونے کی وجہ سے، جب ابعاد
متناہی ہیں تو مسافت بھی متناہی ہوگی، اس لئے حرکت کا مسافت غیر متناہیہ میں پایا جانا محال
ہے یا حرکت مستقیمہ واحدہ نہیں ہوگی بلکہ چند حرکات ہوں گی جن میں سے بعض ذاہبہ ہوں گی
اور بعض راجعہ، تو ان کے درمیان سکون کا متخلل ہونا لازم آئے گا لہذا وہ متصل نہیں ہوگی تو یہ بات
ثابت ہوگئی کہ حرکت مستقیمہ غیر نہایت تک متصل نہیں ہو سکتی۔

فصل في اتصاف الحركة بالسرعة والبطء

السرعة كيفية يقطع بها المتحرك مسافة مساوية لمسافة يقطعها متحرك آخر في زمان اقل من زمان حركة ذلك المتحرك الآخر ومسافة اطول من تلك المسافة في مثل زمانه او في زمان اقصر منه والبطء كيفية يقطع بها المتحرك المسافة المساوية لمسافة يقطعها متحرك آخر في زمان اطول من زمان حركة ذلك المتحرك الآخر او مسافة اقصر من تلك المسافة في مثل زمانه او في زمان اطول منه.

یہ فصل اس بات کے بیان میں ہے کہ حرکت سرعت اور بطء کے ساتھ متصف ہوتی ہے۔

تمہید..... (۱) سرعت و بطء میں تقابلی تضایف ہے نہ کہ تقابلی تضاد کما

ذهب إليه البعض، أما التقابل فلعدم اجتماعهما في حركة واحدة من جهة واحدة (كما سيأتي) وأما التضاييف فلأنهما مفهومان وجوديان يستلزم تعقل كل واحد منهما تعقل الآخر كالأبوة والبنوة.

(۲) چونکہ ان کے درمیان تضایف ہے، اسی لئے مصنف ان کے معانی حقیقیہ کی

وضاحت کیلئے امور نسبیہ لائے ہیں، چنانچہ پہلی شق میں ”زمان“ کما قال فی زمان اقل من زمان الخ اور دوسری شق میں مسافت لائے ہیں کما قال إذ مسافة أطول من تلك المسافة الخ.

سرعت کی تعریف

تعبیر اول

جسم متحرک دوسرے متحرک کی زیادہ وقت میں (ایک گھنٹہ) طے کردہ مسافت

(۱۰۰ میل) کو کم وقت (آدھا گھنٹہ) میں طے کرے۔

تعبیر ثانی

سرعت نام ہے اس کیفیت کا جس کے ذریعے جسم متحرک متعین وقت (ایک گھنٹہ) میں ایسی مسافت (سومیل) طے کرے جو اس مسافت (۵۰ میل) سے طویل ہو جسے دوسرا جسم اسی متعین زمانے (ایک گھنٹہ) میں طے کرے۔

تعبیر ثالث

سرعت اس کیفیت کا نام ہے جس کے ذریعے جسم متحرک متعین مسافت (۵۰ میل) ایک ایسے زمان (ایک گھنٹہ) میں طے کرے جو کم ہو اس زمان (ڈیڑھ گھنٹہ) سے جس میں دوسرا جسم اسی متعین مسافت کو طے کرے۔

بطوء کی تعریف

بطوء کی تعریف سرعت کی تعریف کا عکس ہے۔

تعبیر اول

بطوء نام ہے اس کیفیت کا جس کے ذریعے متحرک زیادہ زمانے میں ایسی مسافت طے کرتا ہے جو مساوی ہو اس مسافت کے جسے دوسرا جسم کم زمانے میں طے کرتا ہے۔

تعبیر ثانی

بطوء وہ کیفیت ہے جسکے ذریعے متحرک متعین وقت (ایک گھنٹہ) میں ایسی مسافت (۵۰ میل) طے کرے جو کم ہو اس مسافت (سومیل) سے جسے دوسرا جسم اسی متعین زمانے (ایک گھنٹہ) میں طے کرے یا طویل زمانہ (ڈیڑھ گھنٹہ) میں طے کرے۔

تعبیر ثالث

بطوء اس کیفیت کو کہتے ہیں جس کے ذریعے متحرک متعین مسافت ایک ایسے

زمانے میں طے کرے جو زیادہ ہو اس زمانے سے جس میں دوسرا جسم اسی متعین مسافت کو طے کرے۔

والمراد بالمسافة ما فيه الحركة من أية مقولة كان.

اس عبارت میں مصنف نے مسافت کی تعریف بیان فرمائی کہ مسافت وہ مسلک (طریق) ہے جس میں حرکت واقع ہوتی ہے چاہے وہ حرکت مقولہ این ہو یا مقولہ کیف وغیرہ۔

فهما يعرضان الحركة بالقياس الى حركة اخرى
فحركة واحدة تكون سريعة بالقياس الى حركة وبطية بالقياس
الى حركة اخرى فلا تختلف الحركة نوعا بالاختلاف بالسرعة
والبطء فهما ليسا فصلين منوعين للحركة بل حركة واحدة
شخصية يكون بعض اجزائها الفرضية متصفا بالسرعة وبعضها
متصفا بالبطء ولا يختلف بهذا الاختلاف شخص الحركة
فضلا عن نوعيتهما على ان السرعة والبطء تقبلان الشدة
والضعف فلا يكونان فصلين مقومين للحركة لان الاجناس
والفصول لا تقبل الشدة والضعف عندهم.

سرعت ولبطوء حرکت کی اقسام ذاتیہ نہیں

اس عبارت میں مصنف یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ سرعت ولبطوء حرکت کی انواع اور اقسام ذاتیہ نہیں بلکہ اقسام اعتباریہ و اضافیہ ہیں یعنی ان کے درمیان تقابلی تضایف ہے نہ کہ تقابلی تضاد جیسا کہ بعض فلاسفہ کا یہی مذہب ہے مصنف نے اپنے اس دعویٰ کی دو دلیلیں بیان فرمائیں:

دلیل اول

پہلی دلیل یہ ہے کہ حرکت معینہ کو ایک حرکت کے اعتبار سے سریعہ اور دوسری حرکت

کے اعتبار سے بطیہ کہہ دیا جاتا ہے اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ سرعت و بطوء حرکت کی اقسام ذاتیہ نہیں بلکہ اقسام اعتباریہ ہیں جو حرکت کو عارض ہیں اجناس، فصول کی طرح حرکت کے قوام میں داخل نہیں، لہذا سرعت و بطوء کے اختلاف کی وجہ سے حرکت کی نوع مختلف نہیں ہوگی بلکہ حرکت تو واحدہ ٹھہر رہتی ہے البتہ اسکے اجزاء مفروضہ میں سے بعض سرعت کے ساتھ اور بعض بطوء کے ساتھ متصف ہوتے ہیں لیکن اس اختلاف کی وجہ سے حرکت کے تشخص میں فرق نہیں آتا جو کہ حرکت کی حقیقت سے خارج ایک امر زائد ہے تو حرکت کی نوع میں فرق کا نہ آنا بطریق اولیٰ ہوگا اس لئے کہ وہ تو حرکت کی ذات میں داخل ہے۔

دلیل ثانی

دوسری دلیل یہ بیان فرمائی کہ سرعت و بطوء شدت و ضعف کو قبول کرتے ہیں لہذا یہ حرکت کی ذات کے واسطے فصول مقومہ نہیں بن سکتے اس لئے کہ فصول تو قابل للشدّة والضعف نہیں۔

ثم سبب بطء الحركة المعاوقة الداخلية كما في الحركة القسرية او المعاوقة الخارجية او الارادة لا تخلل السكنات في الحركة كما يظنه قوم اذ لو كان كذلك لما احس بالحركة اذ لو قيس حركة الفرس العادي في زمان الى حركة الفلك الاعظم فيه فهي بطينة غاية بالقياس اليها فلو كان بطونها لاجل تخلل السكنات كان نسبة سكناته الى حركاته كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الفرس ولا شك في انه يزيد عليها في قطع المسافة بالف الف مرة فيكون سكناته ازيد من حركاته بالف الف مرة فيجب ان لا يكون حركاته محسوسة وهو صريح البطلان.

حرکت کے بطوء کا سبب

حرکت بطیہ کے بطوء کا سبب کیا ہے اس سلسلہ میں اختلاف ہے مصنفؒ نے پہلے رائج و حق مذہب بیان فرمایا پھر مرجوح اور پھر اس کے بطلان کی دلیل بیان فرمائی۔

مذہب رائج

مذہب رائج یہ ہے کہ حرکت بطیہ کے بطوء کا سبب یا تو معادقِ داخلی ہوتا ہے یا معادقِ خارجی اور یا ارادہ، معادقِ داخلی کی مثال جیسا کہ حرکتِ قسر یہ میں، کہ بھاری پتھر کو حرکت دی جائے تو معادقِ داخلی (داخلی رکاوٹ) کی وجہ سے اس کی حرکت سست ہوگی، معادقِ خارجی کی مثال جیسے پتھر کے اوپر جانے کے وقت توامِ ملاء (ہوا کا بھراؤ) پتھر کو اوپر جانے سے روکتا ہے۔ ارادہ کی مثال جیسا کہ انسان اپنے ارادہ سے آہستہ حرکت کرے۔

مذہب مرجوح

مذہب مرجوح یہ ہے کہ حرکت کے بطوء کا سبب وہ سکناات ہیں جو حرکت میں پائی جاتی ہیں۔

مذہب مرجوح کے بطلان کی دلیل

مذہب مرجوح کے بطلان کی دلیل یہ ہے کہ اگر حرکت کے بطوء کا سبب سکناات حرکت ہوں تو حرکت بالکل محسوس ہی نہیں ہوگی مثلاً اگر معین وقت میں ایک تیز رفتار گھوڑے کی حرکت اور فلکِ اعظم کی حرکت کے درمیان نسبت معلوم کی جائے تو فرس کی حرکت فلک کی حرکت کے مقابلے میں انتہائی بطئی ہوگی پس اگر یہ بطوء تخیل سکناات کی وجہ سے ہے تو حرکتِ فلک کی جتنی مقدار فرس کی حرکت سے زائد ہوگی اتنی فرس کے لئے سکناات حاصل ہوں گی، تو فرس کی سکناات فرس کی حرکات سے اتنی بڑھ جائیں گی جتنی کہ فلک کی حرکت فرس کی حرکات سے زائد ہے اسی کو ماتن نے یوں تعبیر فرمایا کہ فرس کی سکناات اور حرکات کے درمیان وہی

نسبت ہوگی جو کہ فلک اعظم کی حرکت اور فرس کی حرکات کے درمیان ہے اور فلک اعظم کی حرکت فرس کی حرکات سے دس لاکھ گنا زائد ہے تو فرس کی سکناات بھی فرس کی حرکات سے دس لاکھ گنا زائد ہوگی تو اس سے لازم آئیگا کہ فرس کی حرکات بالکل محسوس ہی نہ ہوں حالانکہ یہ صریح البطوان ہے (کیونکہ فرس کی حرکات محسوس کی گئی ہیں) اور یہ بطوان لازم آیا تحلیل سکناات کو بطوء کا سبب قرار دینے کی وجہ سے لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ حرکت کے بطوء کا سبب تحلیل سکناات نہیں۔

ثم ان السرعة والبطء لا ينتهيان الى حد اي ليس حركة سريعة لا يمكن حركة اسرع منها ولا حركة بطيئة لا يمكن حركة ابطأ منها لان كل حركة انما تقع في زمان والزمان يقبل الانقسام لا الى نهاية فكل زمان تقع فيه حركة في مسافة يمكن ان تقع حركة في مثل تلك المسافة في زمان اقل من ذلك الزمان او اطول منه .

سرعت و بطوء کا کوئی منتہی نہیں

سرعت اور بطوء غیر متناہی ہیں یعنی ان کی کوئی ایسی حد نہیں کہ جہاں جا کر یہ منتہی ہو جائیں لہذا ایسا نہیں ہو سکتا کہ کوئی ایسی حرکت سریعہ پائی جائے جس سے اسرّع حرکت نہ ہو یا کوئی ایسی حرکت بطیہ پائی جائے جس سے ابطأ حرکت نہ ہو۔

دلیل..... سرعت اور بطوء کے غیر متناہی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ہر حرکت کسی نہ کسی زمانے میں واقع ہوتی ہے اور زمانہ لا الی نہایہ تقسیم کو قبول کرتا ہے لہذا اگر کوئی حرکت کسی معین مسافت کو ایک زمان میں طے کرے تو ممکن ہے کہ دوسری حرکت اسی مسافت کو ایسے زمان میں طے کرے جو پہلی حرکت کے زمان سے اقل ہو (تو حرکت سریعہ) یا طویل ہو (تو حرکت بطیہ)۔

المبحث الخامس فی الزمان وفیه ابحاث

”مبحث خاص زمان کے متعلق ہے“

اس کے تحت چند ابحاث ہیں:

البحث الاول فی تحقیق ماهیة الزمان

لاریب فی ان فی نفس الامر امرایقع فیہ التغیرات والحوادث والحركات والقبلیات والبعديات والمعیات هو المسمى بالزمان والعلم به ضروری حاصل للبله والصبیان فان کل احد یعلم العمر والسنة والشهر واللیل والنهار والساعة وغیرها فمن قائل انه امر موهوم لا وجود له فی الاعیان ومن زاعم انه موجود لکن لیس له حقیقیة بل هو امور حادثہ اختیرت لان ینسب الیها امور اخر بالحصول فیها فیجعل الاولى اوقاتا للآخری والزمان هو مجموع اوقات والناس فیہ مذاهب اخر وذهب المشائیة الی انه کم متصل غیر قار مقدار للحركة.

پہلی بحث زمان کی ماہیت کی تحقیق کے بیان میں ہے

اس بات میں کوئی شک و شبہ نہیں کہ نفس الامر میں ایک ایسا امر موجود ہے جس میں تغیرات، حوادث، حرکات، قبلیات، بعدیات اور معیات واقع ہوتے ہیں اس امر کا نام ”زمان“ رکھا جاتا ہے اس زمان کا علم بدیہی ہے اس لئے کہ یہ بیوقوفوں اور بچوں کو بھی حاصل ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک عمر، سال، مہینہ، دن اور رات وغیرہ کے مفہوم و مصداق سے آگاہ ہے لیکن اس بداهت کے باوجود بھی زمان کے متعلق لوگوں میں اختلاف ہے۔

(۱) مذہب اول

بعض کہنے والے کہتے ہیں کہ زمانہ ایک امر موہوم ہے جس کا خارج میں کوئی وجود نہیں۔

(۲) مذہب ثانی

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ زمانہ موجود ہے لیکن اس کیلئے کوئی حقیقت واقعیہ نہیں بلکہ زمانہ تو وہ امور حادثہ ہیں جن کو اس لئے منتخب کیا گیا ہے تاکہ دوسرے امور کو (ان میں حاصل ہونے کی وجہ سے) ان کی طرف منسوب کیا جاسکے چنانچہ پہلے امور کو (للشہرة) بعد والے امور کے واسطے اوقات قرار دیدیا جاتا ہے لہذا زمانہ اوقات کے مجموعے کا نام ہے۔
وللناس فیہ مذاہب أخر۔ فلیراجع إلی الہامش۔

مشائیہ کا مذہب: الزمان : کم متصل غیر قار مقدار للحركة
مشائیہ کے نزدیک زمان کم متصل غیر قار اور حرکت کے واسطے مقدار ہے۔

وبیان ذلک انه اذا ابتدأت معاً حرکات مختلفة فی
السرعة والبطء ثم انقطعت معا فبین ابتدائها وانقطاعها متسع
يقطع فیہ ابطؤها مسافة قصيرة واطسطها مسافة طويلة
واسرعها مسافة ازید منها ولا یمكن فیہ ان یقطع البطیئة مسافة
السریعة او الوسطی ولا ان یقطع الوسطی مسافة السریعة
ویقطع السریعة والوسطی مسافة البطیئة فی شطر منه من دون
استیعابه وهذا المتسع یعبر عنه بالامکان وهذا الامکان لیس

لذلک الشهرة الأولى وعدم شهرة الأخری كما یجعل غزوة خندق عند
المؤمنین وقتاً لهلاک بعض بنی قریظہ لو عکست الشهرة انعکس الأمر لیجعل
الثانی وقتاً للأول. ۱۲ ملاحسن اللمکنوی

هو نفس الحركات ولا السرعة والبطء ولا المسافة ولا المتحرك اذ هو امر واحد اتفقت فيه الحركات المتعددة المختلفة بالسرعة والبطء الواقعة في مسافات متفاوتة القائمة بمتحركات متباينة فهو امر مغاير لهذه الامور كلها.

اثبات زمان

تمهيد..... هذا تبين للأمر الواضح البديهي ليكون توطية للمقصود الأصلي وهو تعيين مصداقه وتعيين حقيقته.

تفصيل اس کی یہ ہے کہ جب سرعت اور بطوء کے اعتبار سے مختلف چند حرکات اکٹھی شروع ہوں اور پھر سب اکٹھی ختم ہو جائیں تو ان حرکتوں کے شروع اور ختم ہونے کے درمیان ایک امر متع ہے جس میں حرکت بطیہ مسافت قصیرہ اور حرکت وسطی مسافت طویلہ اور حرکت سریع اس سے زیادہ مسافت طے کر لیتی ہے اور یہ ممکن نہیں ہے کہ حرکت بطیہ حرکت وسطی یا سریع کی مسافت طے کرے یا حرکت وسطی حرکت سریع کی مسافت طے کرے اور حرکت سریع اپنے ایک حصہ میں حرکت وسطی یا بطیہ کی مسافت اپنے تھوڑے سے حصے میں (دون استیعلیہ) طے کر سکتی ہے اور یہ امر متع امکان اور زمان کے لفظ کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔

اب یہ امکان نہ تو نفس حرکات ہے اور نہ سرعت و بطوء اور نہ مسافت و متحرک، اسلئے کہ امکان تو امر واحد ہے جس میں حرکات متعددہ متفق ہو گئی ہیں جو سرعت و بطوء میں مختلف اور مسافت متفاوتہ میں واقع اور متحرکات متباہنے کے ساتھ قائم ہیں یعنی امکان تو امر واحد ہے (والواحد لا يتعدد ولا يختلف وهذه الأمور كلها تتعدد وتختلف) جبکہ حرکات، سرعت و بطوء، مسافت اور متحرک متعدد اور مختلف ہیں لہذا یہ امکان ان تمام امور کا مغاير ہے اور اسی کا نام ”زمان“ ہے۔

شروع فی تحقیق حقیقة الزمان وتعیین مصداقه

ثم انه قابل للانقسام اذ يقع انصاف الحركات في نصفه واثلاثها في ثلثه وارباعها في رבעه ويقطع اجزاء المسافات في اجزاء منه فهو اما كم اى مقدار او متكمم اى ذو مقدار فان كان كما كان مقدار لانه لا بد من ان يكون كما متصلا لانطباقه على الحركات المتصلة المنطبقة على المسافة المتصلة فهو على هذا التقدير كم متصل وهو المطلوب وان كان متكمما كان ذا مقدار متصل لما عرفت وعلى هذا التقدير يكون المتسع الذى يقع فيه الحركات هو ذلك المقدار وهو الذى كلامنا فيه اذ لا ندعى الا ان هناك مقدارا بالذات هو متسع للحركات مغاير لها ولموضوعها ومسافاتهما وسرعتها وبطئها وقد ثبت ذلك.

زمان کے قابل انقسام اور کم متصل ہونے کا اثبات

تمہید..... مشائخین کی تعریف کے مطابق زمانہ کی ماہیت تین امور ہیں:

(۱) کم متصل (۲) غیر قار (۳) مقدار حرکت۔

مصنفؒ یہاں سے ان تینوں امور کو تفصیلاً بیان کرنے لگے ہیں۔

امکان (زمانہ) قابل للانقسام ہے اس لئے کہ اس کے نصف میں حرکات کے انصاف اور اس کے ثلث میں حرکات کے اثلاث اور اس کے ربع میں حرکات کے ارباع واقع ہوتے ہیں اور مسافتوں کے اجزاء اس (امکان) کے اجزاء میں قطع کئے جاتے ہیں لہذا یہ امکان منقسم ہوگا پھر یہ امکان یا تو کم (مقدار) ہوگا یا متکمم (ذو مقدار) ہوگا اگر کم ہو تو مقدار ہوگا اس لئے کہ کم ہونے کی صورت میں ضروری ہے کہ کم متصل ہو کیونکہ وہ (امکان) جن

حرکات پر منطبق ہے وہ متصل ہیں اور وہ حرکات جن مسافات پر منطبق ہیں وہ بھی متصل ہیں، لہذا اس تقدیر پر وہ (امکان) کم متصل ہوگا۔

اور اگر وہ (امکان) مکتم ہو تو ذومقدار متصل ہوگا (لما عرفت یعنی وہی وجہ ہے جو پہلی شق میں گذری) اور اس تقدیر پر وہ امر متع جس میں حرکات واقع ہوں وہی مقدار ہوگی اور اسی کے اثبات کے متعلق ہمارا کلام جاری ہے کیونکہ زمان کے بارے میں ہمارا دعویٰ یہی ہے کہ زمان مقدار بالذات (کم متصل) ہے جس میں (مختلف) حرکات واقع ہوتی ہیں اور وہ (مقدار) حرکات، متحرکات، مسافات اور سرعت و بطوء کے مغایر ہے اور یہ بات ثابت ہو چکی۔

والأمر الثاني : كون الزمان غير قار

ثم ان هذا المقدار غير قار ای لیست اجزاؤه التي تفرض مجتمعة بل جزء منها سابق وآخر لاحق اذ لو اجتمعت اجزاؤه لاجتمعت اجزاء الحركات الواقعة فيها.

زمان کا غیر قار ہونا

پھر وہ مقدار (زمان) غیر قار ہوگی یعنی اس کے اجزاء مفروضہ مجتمعہ فی الوجود نہیں ہوں گے بلکہ اس کا ایک جزء سابق اور دوسرا جز لاحق ہوگا اسلئے کہ اگر اسکے اجزاء مفروضہ مجتمعہ فی الوجود ہوں تو اس میں واقع ہونے والی حرکات کے اجزاء بھی مجتمع ہوں گے حالانکہ یہ باطل ہے کیونکہ حرکات کے اجزاء کا متفرق فی الوجود ہونا بدیہی ہے کما ثبت۔

الأمر الثالث: كون الزمان مقدارا للحركة

ثم انه لا بد من ان يكون مقدارا للحركة اذ لما ثبت كونه مقدار غير قار الاجزاء فلا يمكن ان يكون جوهر قائما بنفسه اذ المقدار عرض لامحالة بل يجب ان يكون عرضا قائما بمحل فذلك المحل اما امر قار او غير قار والاول باطل

لاستحالة قرار الشئ بدون مقداره وعلى الثانى يكون مقدار الحركة هو الامر الغير القار وما سواه من الامور الغير القارة انما عدم قراره من جهة الحركة فتحقق انه مقدار للحركة فتحقق ان هناك كما متصلا غير قار هو مقدار للحركة وهو المعنى بالزمان.

زمان کا مقدار حرکت ہونا

امکان (زمان) حرکت کے واسطے مقدار ہے اس لئے کہ جب زمان کا مقدار غیر قار الاجزاء ہونا ثابت ہو گیا تو ممکن نہیں کہ زمان جو ہر قائم بنفسہ ہو اس لئے کہ مقدار تو عرض ہوتی ہے لہذا ضروری ہے کہ زمان عرض ہو جو کسی محل کے ساتھ قائم ہو وہ محل دو حال سے خالی نہیں:

(۱)..... یا تو وہ محل امر قار ہوگا

(۲)..... یا غیر قار۔

اول شق باطل ہے اس لئے کہ اس صورت میں شے کا بغیر مقدار کے پایا جانا لازم آتا ہے کیونکہ زمان کے اجزاء تو مجتمع الوجود نہیں، اور ہم نے اسکو مقدار قرار دیا ایسی چیز کا جس کے اجزاء مجتمع الوجود ہیں یعنی امر قار کے واسطے، تو اس امر قار کا اپنی مقدار کے بغیر پایا جانا لازم آئیگا اور کسی شے کا اپنی مقدار کے بغیر پایا جانا محال ہے۔

لہذا دوسری شق متعین ہو گئی کہ وہ محل غیر قار ہوگا اور غیر قار تو صرف حرکت ہی ہے کیونکہ حرکت کے علاوہ جتنے بھی امور غیر قارہ ہیں، ان کا عدم قرار بھی حرکت ہی کی وجہ سے ہیں لہذا یہ بات ثابت ہو گئی کہ زمان حرکت کی واسطے مقدار ہے۔

البحث الثاني في الآن

دوسری بحث آن کے بارے میں ہے جس میں مندرجہ ذیل چھ امور کا بیان ہے:

(۱) آن کا تعارف اور اس کا اثبات۔

(۲) آن بذات خود خارج میں موجود نہیں۔

(۳) توالی آئین ممکن نہیں۔

(۴) ہر آن سے پہلے اور بعد میں زمان ہے آن نہیں۔

(۵) حاضر (حال) آن ہے زمان نہیں۔

(۶) ایک سوال اور اس کا جواب

البحث الثاني في الآن لما استبان ان الزمان كم متصل

يمكن ان يفرض فيه اجزاء فلا بد من ان يكون بين اجزائه المفروضة فصل متوهم هونهاية لجزء من الزمان وبداية لجزء آخر منه ولا يمكن ان يكون ذلك الفصل المتوهم قابلا للانقسام اذ لو كان كذلك كان جزء من الزمان لا فصلا بين جزئيه مثلا الفصل المتوهم بين ساعة وساعة لو كان منقسما لكان اما جزء من تلك الساعة او من هذه الساعة لاحدا فاصلا بين الساعتين فهو اذن امر غير منقسم نسبتة الى الزمان نسبة النقطة الى الخط فكما ان النقطة المفروضة في منتصف الخط حد فاصل بين نصفيه وليس قابلا للانقسام اذ لو كان قابلا للانقسام كان جزء من الخط لافصلا بين نصفيه وكان التنصيف تثليثا فكذلك الآن المفروض في منتصف النهار مثلا حد فاصل بين نصفيه وليس قابلا للانقسام والا كان جزء من النهار لافصلا بين نصفيه وكان تنصيف النهار تثليثا له.

۱..... اثبات آن اور اس کا تعارف

گذشتہ بحث میں یہ بات ثابت ہوگئی کہ زمانہ کم متصل ہے تو زمانے کے اجزاء کا فرض کیا جانا ممکن ہے اب زمانے کے ان اجزاء مفروضہ کے درمیان ایک فصل متوہم کا ہونا ضروری ہے جو زمانے کے ایک جزء کے واسطے نمایاں ہو اور دوسرے جزء کے واسطے بدایہ ہو اور یہ فصل متوہم قابل انقسام نہ ہو، اس لئے کہ اگر یہ قابل انقسام ہو تو زمانے کا جزء بن جائیگا، زمانے کے دو جزوں کے درمیان حد فاصل نہیں بنے گا، مثلاً دو ساعتوں کے درمیان فصل متوہم ہے اب یہ فصل متوہم قابل انقسام ہو تو یا تو اس ساعت کا جزء ہوگا یا دوسری ساعت کا جزء ہوگا دونوں ساعتوں کے درمیان حد فاصل نہیں ہوگا۔

لہذا اس تفصیل سے واضح ہو گیا کہ وہ فصل قابل انقسام نہیں، یہی فصل متوہم ”آن“ کہلاتا ہے جس کے مفہوم کا خلاصہ یہ ہے کہ زمانہ اجزائے مفروضہ کے درمیان وہ فصل متوہم جس کی مزید تقسیم نہ کی جائے۔

اس فصل متوہم کی زمانے کی طرف نسبت ایسی ہی ہے جیسے نقطہ کی خط کی طرف کہ جس طرح وہ نقطہ جو مختص الخط میں فرض کیا جائے خط کے نصفین کے درمیان حد فاصل ہے اور قابل انقسام نہیں، اسلئے کہ اگر قابل انقسام ہو تو وہ خط کا جزء بن جائیگا خط کے نصفین کے درمیان حد فاصل نہیں ہوگا، اور تنصیف تثلیث بن جائیگی اسی طرح وہ آن جو مختص النهار میں فرض کی گئی ہو نہار کے نصفین کے درمیان حد فاصل ہے اور قابل انقسام نہیں وگرنہ وہ نہار کا جزء بن جائیگا، حد فاصل نہیں ہوگا اور تنصیف نہار تثلیث میں بدل جائیگی۔

وجود الآن فی الاعیان بوجوه منشأ انتزاعه

ثم الآن لما كان طرفاً ونهاية لجزء من الزمان وبداية بجزء آخر منه والزمان متصل واحد في الاعيان ليس له في الخارج طرف ونهاية وحد وبداية كان موجودا في الاعيان

بوجود منشأ انتزاعه اعنى الزمان موجوداً في الذهن بنفسه بعد الانتزاع كما ان النقطة المفروضة الخاصة بين اجزاء الخط المفروضة فيه موجودة في الخارج بوجود منشأ انتزاعها اعنى الخط وموجودة في الذهن بنفسها بعد الانتزاع.

(۲) آن بذات خود خارج میں موجود نہیں

آن بذات خود خارج میں موجود نہیں بلکہ اپنے منشاء انتزاع (زمان) کے اعتبار سے خارج میں موجود ہے البتہ انتزاع (حاصل ہونے) کے بعد ذہن میں موجود بنفسہ ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ آن زمان کے ایک جزء کے واسطے نہایت اور دوسرے جزء کے واسطے ہدایت ہے اور زمانہ اعیان میں متصل واحد ہے، خارج میں اس کی کوئی طرف و نہایت اور حد و ہدایت موجود نہیں ہے، لہذا آن خارج میں اپنے منشاء انتزاع یعنی ”زمان“ کے اعتبار سے موجود ہے، البتہ ذہن میں بعد الانتزاع بذات خود موجود ہے جس طرح اجزاء مفروضہ کے درمیان فرض کیا گیا ہے، خارج میں بذات خود موجود نہیں بلکہ اپنے منشاء انتزاع یعنی خط کے اعتبار سے خارج میں موجود ہے۔ اور ذہن میں انتزاع کے بعد بذاتہ موجود ہے۔

استحالة تتالی الآنات

ولما كان الزمان متصلاً واحداً ولم يكن مركباً من اجزاء غير متجزية لكونه منطبقاً على الحركة المتصلة المنطبقة على المسافة المتصلة اذ لو كان الزمان مركباً من اجزاء لانتجزى لكانت الحركة مركبة من اجزاء لانتجزى فكانت المسافة مركبة من اجزاء لانتجزى وقد تحقق استحالة ذلك فاستحال تتالی الآنات بل تتالی آنین والا كان بازا ئهما جزءان لا يتجزيان من الحركة وبازا ئهما جزءان لا يتجزيان من

المسافة فيلزم تركبها مما لا يتجزى وهو محال.

(۳) توالی آئین یا آئات ممکن نہیں

زمانہ متصل واحد ہے اور اجزاء غیر متجزیہ سے مرکب نہیں اسلئے کہ زمانہ حرکت متصلہ پر منطبق ہوتا ہے جو کہ مسافت متصلہ پر منطبق ہوا کرتی ہے، اب اگر زمانہ اجزاء لا تجزی سے مرکب ہو تو حرکت بھی اجزاء لا تجزی سے مرکب ہوگی جس کے نتیجہ میں مسافت بھی اجزاء لا تجزی سے مرکب ہوگی حالانکہ مسافت تو متصل ہے اور اس کا اجزاء لا تجزی سے مرکب ہونا محال ہے۔ کما ثبت فیما تقدم

جب مسافت کا اجزاء لا تجزی سے مرکب ہونا محال ہے تو اس کے محال ہونے سے توالی آئات بلکہ توالی آئین کا محال ہونا بھی ثابت ہو گیا اس لئے کہ اگر توالی آئین محال نہ ہو تو ان دونوں آنوں کے مقابلے میں حرکت کے دو اجزاء غیر متجزیہ ہوں گے اور حرکت کے دو اجزاء کے مقابلے میں مسافت کے دو اجزاء غیر متجزیہ ہوں گے لہذا وہی مسافت کا اجزاء غیر متجزیہ سے مرکب ہونا لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔

فقبل کل آن زمان لا آن کما ان بعد کل آن زمان لا آن
فعدم الآن السابق على وجوده وعدمه اللاحق بعد وجوده
يكون في الزمان لا في الآن.

(۴) ہر آن سے پہلے اور بعد میں زمان ہے آن نہیں

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ توالی آئین محال ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ہر آن سے پہلے زمان ہے آن نہیں جیسا کہ ہر آن کے بعد زمان ہے آن نہیں یعنی آن سے پہلے اور بعد زمان ہے آن نہیں (تا کہ توالی آئین لازم نہ آئے) حاصل یہ ہوا کہ اس آن کا عدم جو کہ اس موجودہ آن کے وجود پر سابق ہے اور اس آن کا عدم جو اس کے وجود کے بعد لاحق ہے (ان کا عدم) زمان میں ہوگا نہ کہ آن میں۔

ثم لما كان الحاضر هو الآن لا الزمان لان الزمان منقسم غير قار فيكون بعضه ما ضيا وبعضه مستقبلا فلا يمكن ان يكون حاضرا والا لم يكن غير قار بل اجتمعت اجزائه في الوجود فلا يكون زمانا لانه عبارة عن المقدار الغير القار يتخيل من تخيل آن حاضر ثم آن آخر يكون حاضرا بعد زمان لطيف بينه وبين الآن الاول ثم آن آخر بعد زمان لطيف آخر وهكذا آن مستمر سيال كانه راسم للزمان كما يتخيل من القطرة النازلة قطرة سيالة ترسم خطا ومن الشعلة الجواله شعلة سيالة ترسم دائرة.

(۵) حاضر آن ہے زمان نہیں

حاضر آن ہے نہ کہ زمان اس لئے کہ زمانہ منقسم غیر قار کہتے ہیں لہذا زمان کا بعض ماضی ہوگا اور بعض مستقبل، زمانہ کا حال ہونا ممکن نہیں وگرنہ زمانہ غیر قار نہ ہوگا بلکہ اس کے اجزاء مجتمع فی الوجود ہوں گے جس سے وہ قار بن جائے گا تو وہ زمان نہیں کہلائگا کیونکہ زمانہ تو نام ہے مقدار غیر قار کا، جس کا آن حاضر کی تخمیل سے تخیل ہوتا ہے، پھر زمان لطیف کے بعد آن اول اور زمان کے درمیان ایک اور آن پیدا ہوتی ہے، بعدہ زمان لطیف کے بعد پھر ایک آن پیدا ہوتی ہے (اسی طرح سلسلہ مستر اور دائمی رہتا ہے) جس سے آن مستر سیال کا خیال پیدا ہوتا ہے، گویا کہ وہ زمانے کی علامت و رسم کو بنانے والا ہے۔ جس طرح آسمان سے نازل ہونے والے بارش کے قطرہ سے قطرہ سیالہ کا خیال ہوتا ہے جو خط بناتا چلا جاتا ہے اور شعلہ جوالہ (آگ کا شعلہ جو گول گھومے) سے شعلہ سیالہ کا خیال ہوتا ہے جو دائرہ بناتا ہے۔

فان قيل اذا لم يكن الحاضر هو الزمان انحصر الزمان في الماضي والمستقبل وهما معدومان اذ الماضي قد انقضى والمستقبل لم يات بعد فلا يكون الزمان موجودا قلنا ان ارید

بكون الماضي والمستقبل معدومين انهما معدومان في الآن الحاضر فمسلم لكن لا يلزم منه عدمها مطلقا فهما وان لم يكونا موجودين في آن فهما موجودان في نفسيهما في الواقع ولا يلزم من نفي الوجود في الآن نفي الوجود مطلقا وان اريد انهما معدومان مطلقا فهو ممنوع وهذا كما ان النصفين المفروضين من خط موجود ليسا موجودين في حد النقطة المفروضة الفاصلة بينهما لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون موجودين مطلقا.

(۶) اعتراض

اعتراض یہ ہے کہ اگر حاضر زمان نہ ہو تو زمانہ ماضی اور مستقبل میں منحصر ہو جائیگا، اور یہ دونوں معدوم ہیں اس لئے کہ ماضی تو اسے کہتے ہیں جو گزر چکا ہو اور مستقبل وہ ہے جو ابھی تک نہیں آیا لہذا اس صورت میں زمانہ موجود نہیں ہوگا حالانکہ زمانہ کا موجود ہونا بدیہی ہے۔

جواب

ماضی اور مستقبل کے معدوم ہونے سے آپ کی کیا مراد ہے؟ اگر آپ کی مراد یہ ہے کہ وہ دونوں آن حاضر میں معدوم ہیں ہمیں تسلیم ہے لیکن آن حاضر میں معدوم ہونے سے ان کا مطلقاً معدوم ہونا لازم نہیں آتا اس لئے کہ وہ اگرچہ آن حاضر میں موجود نہیں لیکن نفس الامر اور واقع میں موجود بنفسہ ہیں یعنی باعتبار ماکان اور باعتبار مایزل، لہذا آن حاضر میں وجود کی نفی سے مطلقاً وجود کی نفی لازم نہیں آتی۔

اور اگر آپ کی مراد یہ ہے کہ ماضی اور مستقبل دونوں مطلقاً معدوم ہیں تو ہمیں یہ سرے سے تسلیم ہی نہیں کیونکہ آن حاضر میں وجود کی نفی سے مطلقاً وجود کی نفی لازم نہیں آتی یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ خط موجود کے فرض کئے ہوئے دو نصفین کہ یہ دونوں نقطہ مفروضہ (جو کہ

نصفین کے درمیان حدفاصل ہے) کی تعریف میں موجود نہیں لیکن اس سے ان نصفین کا مطلقاً موجود نہ ہونا لازم نہیں آتا۔

البحث الثالث في أن الزمان مبدع ليس لوجوده بداية ولا نهاية.
تیسری بحث اس بات کے بیان میں ہے کہ زمانہ مبدع ہے اس کے وجود کی نہ تو کوئی ابتداء ہے اور نہ کوئی انتہاء، مبدع شتق ہے ابداع سے جس کے معنی ہیں ”ایجاد الشئی من غیر مادہ“، بغیر مادے و نظیر کے کسی چیز کو پیدا کرنا۔

دعویٰ

ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ زمانہ ازلی (ہیشہ سے ہے) اور ابدی ہے (ہیشہ رہے گا) نہ اس کی کوئی ابتداء ہے نہ کوئی انتہاء۔

تمہید قبل الدلیل

وذلك لانه لا ريب ان بعض الاشياء يكون قبل بعض بحيث لا يجتمع قبل مع العبد في الوجود ولا يرتاب في تحقق هذا النحو من القبلية والبعدية فيما بين الحوادث وليس معروض هذه القبلية والبعدية بالذات ذوات الحوادث لانها قد تجتمع وجودا وينتفى عنها وصف القبلية والبعدية فيكون عروضهما لها بوساطة عروضهما بالذات لامر آخر تكون اجزاؤه بانفسها موصوفة بالقبلية والبعدية لابواسطة والا انساق الكلام في اتصاف تلك الواسطة بالقبلية والبعدية ولا يذهب سلسلة الوسائط لالى نهاية لامتناع التسلسل بل ينتهى الى امر يكون قبل وبعد بالذات ولا بد من ان يكون ذلك الامر غير قار بالذات لانه لو لم يكن غير قار بالذات فاما ان

لا يكون غير قار اصلاً فلا يكون موصوفاً بالقلبية والبعدية او يكون غير قار بالعرض فيكون هناك امر غير قار بالذات ويكون موصوفاً بالقلبية والبعدية بالذات فلا يكون مافرض قبل وبعد بالذات هف.

مصنف نے دلیل سے پہلے تمہید قائم فرمائی حاصل اس کا یہ ہے کہ یہ بات بدیہی ہے کہ بعض اشیاء بعض سے پہلے ہوتی ہیں، جیسے بعثت نوح علیہ السلام پہلے ہے، بعثت محمد ﷺ سے اس حیثیت سے کہ قبلیت بعدیت کے ساتھ وجود میں جمع نہیں ہو سکتی، حوادث و اوقات میں اس طرح کی قبلیت اور بعدیت کے پائے جانے میں کوئی شک و شبہ نہیں لیکن یہ قبلیت اور بعدیت حوادث کی ذات کو بالذات عارض نہیں، اسلئے کہ حوادث کبھی وجود میں جمع ہو جاتے ہیں کہ ایک ہی وقت میں وجود حادث میں آ جاتے ہیں اور قبلیت و بعدیت منقشی ہوتی ہے، جیسے بعض مرتبہ دو بھائیوں کی پیدائش ایک ہی وقت میں ہو جاتی ہے، یہاں دونوں کی پیدائش قبلیت اور بعدیت سے خالی ہے، لہذا معلوم ہوا کہ یہ قبلیت اور بعدیت بالذات امر اخر کو عارض ہوتی ہیں (اس واسطے سے حوادث کی ذات کو عارض) جس کے اجزاء (بھی) قبلیت اور بعدیت کے ساتھ بالذات متصف ہوتے ہیں، نہ کہ کسی واسطے سے، اگر کسی واسطے سے اتصاف ہو تو پھر واسطے کے قبلیت اور بعدیت کے ساتھ اتصاف کے متعلق یہی گفتگو جاری ہوگی جو مستلزم تسلسل ہوگی جو کہ محال، نتیجہ کسی ایسے امر پر بات ختم ہوگی جو کہ قبلیت اور بعدیت کے ساتھ بالذات متصف ہے اور پھر اس کے واسطے سے حوادث کی ذات کو عارض ہوتی ہیں، اب اس امر آخر کے لئے ضروری ہے کہ وہ غیر قار بالذات ہو اس لئے کہ اگر وہ بالذات غیر قار نہ ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو بالکل غیر قار نہیں ہوگا، نہ بالذات اور نہ بالعرض، تو وہ قبلیت اور بعدیت کے ساتھ متصف نہیں ہوگا کیونکہ قار ہونے کی وجہ سے اس کے تمام اجزاء مجتمعہ الوجود ہوں گے جس کی وجہ سے قبلیت اور بعدیت نہیں پائی جائیگی یا وہ امر آخر غیر قار بالعرض ہوگا تو وہاں کوئی امر غیر قار بالذات ہوگا جو قبلیت اور بعدیت کے ساتھ بالذات موصوف ہوگا

لہذا وہ چیز (پہلا امر آخر) جس کو قبلیت و بعدیت کے ساتھ بالذات متصف فرض کیا تھا اس کا قبلیت و بعدیت کے ساتھ بالذات متصف نہ ہونا لازم آتا ہے اور یہ خلاف مفروض ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔

فاستبان ان ہناک امر ا غیر قار بالذات یكون قبل وبعد بالذات وماعداہ انما یوصف بالقبلية والبعدية بواسطته وهو المعنى من الزمان فما به القبلية والبعدية فی اجزاء الزمان وحدوده اعنى الآتات نفس ذواتها المفروضة المتوهمه واما غیرها کالحرکات والوقائع والاجسام وغیرها فانما یكون بعضها قبل بعض لاجل ان ذلک فی زمان قبل وهذا فی زمان بعد فطوفان نوح علیہ السلام انما کان قبل بعثة نبینا صلی اللہ علیہ وسلم لاجل انه کان فی زمان قبل وتلك فی زمان بعد واما ذلک الزمان فهو قبل بنفسه وهذا الزمان بعد بنفسه.

قبلیت و بعدیت کے ساتھ امر غیر قار بالذات (زمان) متصف ہے

لہذا یہ بات ظاہر ہوگئی کہ حوادث کے علاوہ کوئی امر غیر قار بالذات ہے جو قبلیت اور بعدیت کے ساتھ بالذات متصف ہے اور اسکے ماسوا سب چیزیں قبلیت و بعدیت کے ساتھ اس کے واسطے سے متصف ہیں ”هو المعنى من الزمان“ زمان سے یہی مراد ہے پس وہ چیز جو اجزاء زمان اور اسکے حدود یعنی آتات میں قبلیت و بعدیت کے ساتھ متصف ہے وہ ان آتات کی ذوات مفروضہ متوہمہ ہیں لیکن اجزاء زمان کی ذوات مفروضہ متوہمہ کے علاوہ مثلاً حرکات، واقعات اور اجسام وغیرہ تو ان میں سے بعض دوسرے بعض سے پہلے ہوتے ہیں یعنی قبلیت اور بعدیت کے ساتھ متصف ہوتے ہیں لیکن بالذات نہیں بلکہ اس لئے کہ بعض پہلے زمانے میں ہیں اور بعض بعد والے زمانے میں ہیں چنانچہ طوفان نوح علیہ السلام ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے ہے (یعنی متصف بالقبلیت ہے) لیکن بالذات نہیں بلکہ اس

واسطے کہ طوفان نوح پہلے والے زمانہ میں تھا اور بعثت نبینا علیہ الصلاۃ والسلام بعد والے زمانے میں تھی، البتہ زمان تو وہ بذات خود قبلیت و بعدیت کے ساتھ متصف ہے۔

المُهمَّد

اذا تمهد هذا فنقول لو كان الزمان حادثا لوجوده بداية لكان عدمه قبل وجوده قبلية انفكاكية ولو كان لوجوده نهاية لكان عدمه بعد وجوده بعدية انفكاكية فيكون المعروض بالذات لقبلية عدمه السابق على وجوده ولبعدية عدمه اللاحق المتأخر عن وجوده هو الزمان لما تحقق ان المعروض للقبلية والبعدية بالذات هو الزمان فيكون قبل الزمان زمان وبعد الزمان زمان وهو صريح البطلان فتحقق ان الزمان مبدع ليس له بداية ولا نهاية وهو المطلوب .

دلیل..... مصنفؒ نے دعویٰ کیا تھا کہ زمانہ ازلی اور ابدی ہے اس کے بعد تمہید قائم کی اور اب یہاں سے دلیل بیان فرما رہے ہیں دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر زمانہ ازلی و ابدی نہ ہو بلکہ حادث ہو یعنی عدم کے بعد وجود میں آیا ہو اور اسکے وجود کی کوئی ابتداء ہو تو زمانے کے وجود سے قبل زمانہ کا عدم ہوگا جو کہ قبلیت انفکاکیہ ہے یعنی ایسی قبلیت جو بعدیت کے ساتھ جمع نہ ہو سکے اسی طرح اگر زمانے کے وجود کے واسطے نہایت ہو تو زمانہ کے بعد اس کا عدم ہوگا جو کہ بعدیت انفکاکیہ ہے، یعنی ایسی بعدیت جو قبلیت کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی لہذا زمانہ کے وجود سے پہلے والے عدم کی قبلیت اور زمانہ کے وجود کے بعد والے عدم کی بعدیت کے ساتھ متصف بالذات اور معروض بالذات زمان ہوگا اس لئے کہ یہ بات محقق ہو چکی ہے کہ قبلیت و بعدیت کے ساتھ متصف بالذات تو معروض بالذات زمانہ ہی ہے لہذا زمانہ سے پہلے زمانے کا اور زمانے کے بعد زمانے کا پایا جانا لازم آئے گا جو کہ صریح البطلان ہے لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ زمان مبدع اور سرمدی ہے لیس له بداية ولا نهاية، وهو المدعى .

فصل فى الجهة

اعلم ان الاشارة الحسية وان كانت حقيقة فى فعل المشير لكنها تطلق فى اصطلاحهم على الامتداد الموهوم الآخذ من المشير الى المشار اليه والجهة عبارة عن طرف ذلك الامتداد والجهة موجودة لان المتحرك يتجه اليها ومن المستحيل ان يتجه المتحرك الى ما لاحظ له من الوجود اصلا وذات وضع اى قابلة للاشارة الحسية لانها لو كانت من الامور المجردة عن الوضع لما امكنت الاشارة اليها فلا يكون جهة هف وغير منقسمة فى امتداد مأخذ الحركة لانها لو كانت قابلة للانقسام فاذا وصل المتحرك الى اقرب الجزئين منها فاما ان يسكن فلا يكون ابعد الجزئين من الجهة او يستمر على حركته فلا يكون اقرب الجزئين من الجهة فتحقق ان الجهة موجودة ذات وضع غير منقسمة.

جهت كى تعريف اور اس كى اقسام

اس فصل ميں مصنفؒ نے جہت كى تعريف اس كى صفات (موجود ہونا ذات وضع ہونا اور غير منقسم ہونا) اس كے علاوہ جہت كى مختلف چیزوں كى طرف اضافت كے متعلق تفصيل بيان فرمائیں گے۔ مصنفؒ نے فرمایا كہ اشارہ حسیہ اگرچہ حقیقت ميں فعل مشير كو کہتے ہيں لیكن فلاسفہ كى اصطلاح ميں اس كا اطلاق اس امتداد موهوم پر ہوتا ہے جو مشير سے شروع ہو كر مشار اليہ پر جا كر ختم ہو، اور جہت اس امتداد موهوم كى طرف كو کہتے ہيں۔ لہذا جہت كى تعريف يہ ہوئى:

تعريف الجهة

هى عبارة عن طرف الامتداد الموهوم الآخذ من

المشير الى المشار اليه .

جہت نام ہے اس امتدادِ موہوم کی طرف کا، جو مشیر سے شروع ہو کر مشار الیہ پر ختم ہو جائے۔

جہت کی صفات

جہت کی تین صفات ہیں:

(۱) موجودۃ۔ (۲) ذات وضع (قابل اشارہ حیہ)۔ (۳) غیر منقسمۃ۔

(۱) موجودۃ

جہت کا موجود ہونا ضروری ہے اس لئے کہ متحرک جہت کی طرف متوجہ اور حرکت کرتا ہے اور جو چیز موجود ہی نہ ہو تو متحرک کا اسکی طرف متوجہ ہونا محال ہے۔

(۲) ذات وضع

جہت ذات وضع یعنی اشارہ حیہ کے قابل ہے اس لئے کہ اگر جہت امور مجردہ عن الوضع یعنی وضع سے خالی ہو تو اس کی طرف اشارہ کرنا ہی ممکن نہیں ہوگا لہذا وہ جہت ہی نہیں ہوگی اور یہ خلاف مفروض ہے۔

(۳) غیر منقسمۃ

جہت ماخذ حرکت کے امتداد میں منقسم نہیں اس لئے کہ اگر جہت قابل انقسام ہوگی تو کم از کم اس کے دو جزء ہوں گے متحرک جب حرکت کرتے ہوئے ان دونوں میں سے اقرب جز کی طرف پہنچے گا تو دو حال سے خالی نہیں یا تو ساکن ہو جائیگا یا اپنی حرکت پر مستمر ہے گا اگر ساکن ہو جائے تو ابعاد الجزین جہت نہیں ہوگا کیونکہ وہ طرف امتداد نہیں بن سکا، اور اگر متحرک اپنی حرکت پر مستمر ہے تو اقرب الجزین جہت نہیں ہوگا کیونکہ وہ طرف امتداد نہ بن سکا، لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ جہت غیر منقسمہ ہے۔

ثم الجهة قد تضاف الى الاشارة فيقال جهة الاشارة ويراد بها منتهى الاشارة وهي لا تكون منقسمة في الامتداد الآخر من المشير الى المشار إليه وإلا لم يكن منتهى الاشارة لان الاشارة ان جاوزت اقرب جزئها لم يكن ذلك الاقرب من الجهة وان لم تجاوزه وانتهت اليه لم يكن ابعد جزئها من الجهة وجهات الاشارة لاتتناهى وقد تضاف الى الحركة فيقال جهة الحركة ويراد بها مامنه الحركة او مآليه الحركة وقد تضاف الى الاجسام وسائر الابعاد من السطح والخط فيراد بها نهاية الجسم او البعد.

جهت کی مختلف چیزوں کی طرف اضافت

تمہید:..... جهت کی مندرجہ ذیل مختلف چیزوں کی طرف نسبت کی جاتی ہے:

۱..... اشارة

۲..... حرکت

۳..... جسم اور ابعاد

ہر صورت میں اس کا مصداق مختلف ہے۔

(۱) جهت کی کبھی اشارہ کی طرف اضافت کی جاتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے جهة الاشارة اور اس سے مراد منتهى الاشارة ہوتا ہے، یہ جهت بھی امتداد میں منقسم نہیں ہوتی وگرنہ منتهى الاشارة نہیں ہوگی، اسی دلیل کی بناء پر جو پیچھے گزر گئی کہ اگر جهت منقسم ہو تو اس کے کم از کم دو جزء ہوں گے جب ان کی طرف اشارہ کیا جائیگا تو دو حال سے خالی نہیں اشارہ اقرب الجزئین سے متجاوز ہوگا یا نہیں اگر اقرب الجزئین سے متجاوز ہو جائے تو اقرب الجزئین جهت نہیں ہوگا (کیونکہ وہ منتهى الاشارة نہ بن سکا) اور اگر اشارہ اقرب الجزئین سے متجاوز نہ ہو بلکہ اسی پر منتهى ہو جائے تو ابعد الجزئین جهت نہیں ہوگا، تو پتہ چلا کہ یہ جهت الاشارة بھی منقسم نہیں۔

”وجہات الاشارة لاتتناهى“ یعنی اشارہ کی جہات غیر متناہی ہیں۔

(۲) وقد تضاف الى الحركة..... الخ جہت کی اضافت کبھی حرکت کی طرف کی جاتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے جہۃ الحركة اور اس سے مراد وہ چیز ہوتی ہے جس سے حرکت شروع ہو یا جس پر حرکت منتهی ہو۔

(۳) وقد تضاف الى الاجسام وسائر الابعاد..... الخ جہت کی اضافت کبھی اجسام اور ابعاد یعنی سطح و خط کی طرف کی جاتی ہے اور اس جہت سے مراد جسم یا بعد کی نہایت ہوتی ہے۔ یعنی مبدأ حرکت یا انتہی الحركة۔

فالخط اذ هو امتداد من جهة الطول دون العرض والعمق كان له بشرط انقطاع ذلك الامتداد بالفعل جهتان هما طرفا الامتداد او نهاية واحدة كمحيط السطح المخروطي الطولي واما اذا لم يكن له انقطاع كمحيط الدائرة لم يكن له نهاية بالفعل.

خط کی جہات

خط چونکہ جہت طول میں امتداد کا نام ہے، لہذا اس امتداد طولی کے انقطاع کی شرط کے ساتھ خط کے واسطے بالفعل کبھی دو جہات ہوتی ہیں: جیسے امتداد کی دونوں اطراف، اور کبھی ایک جہت ہوتی ہے جیسے وہ خط جس نے سطح مخروطی طولی کا احاطہ کیا ہو مثلاً وہ خط جو گاجر کی سطح پر فرض کیا جائے تو اس کی صرف ایک جہت ہوتی ہے اسلئے کہ گاجر کے نیچے والے حصہ پر خط منتهی نہیں ہوتا بلکہ واپس اوپر کی جانب آ جاتا ہے۔

اس کی دوسری مثال: جیسے میزائیل پر فرض کیا ہو اخط، اور اگر خط کے واسطے انقطاع نہ ہو تو اس کے واسطے بالفعل کوئی جہت نہیں ہوتی، جیسے وہ خط جس نے دائرہ کا احاطہ کیا ہو (محیط الدائرة) کہ اس کے واسطے بالفعل کوئی جہت نہیں ہوتی، اس لئے کہ اس کا اول و آخر متصل ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے کوئی نہایت متعین نہیں ہوتی۔

والسطح اذ هو امتداد من جهتي الطول والعرض دون العمق كان له بشرط انقطاع امتداده في الجهتين المذكورتين اربع نهايات كما في السطح المربع او اكثر واما اذا لم يكن له انقطاع في الجهتين فاما ان لا يكون له انقطاع اصلا كسطح الكرة فلا يكون له نهاية اصلا او يكون له انقطاع في جهة دون جهة كمحيط الاستوانة المستديرة كان له نهايتان وقد يكون له نهاية واحدة كمحيط الجسم البيضي فانه ينتهي بنقطة واحدة وكسطح الدائرة فانه ينتهي بخط واحد.

سطح کی جہات

سطح جہت طول وعرض میں امتداد کو کہتے ہیں، لہذا اس کی واسطے بشرط الانقطاع فی الجہتین المذكورتین چار جہات ہوں گی جیسے سطح مربع مثلاً اینٹ، یا چار سے بھی زیادہ جہات ہوں گی، جیسے سطح مخمس اور سطح مسدس میں اور اگر سطح کے لئے انقطاع نہ ہو تو دو حال سے خالی نہیں: یا تو اسکے واسطے بالکل ہی انقطاع نہیں ہوگا تو اس صورت میں اس کے واسطے کوئی نہایت وجہت بھی نہیں ہوگی جیسے سطح کردی یا سطح کے واسطے ایک جہت میں انقطاع ہوگا اور دوسری جہت میں انقطاع نہ ہوگا، تو اس صورت میں اس کے واسطے کبھی دو وجہتیں ہوتی ہیں جیسے گول ستون کہ اس کی سطح کے لئے لمبائی میں انقطاع ہے لیکن چوڑائی (گولائی) میں نہیں، اور اسکے دونوں سرے دو جہتیں ہیں اور کبھی اس کی واسطے ایک جہت ہوتی ہے جیسے جسم بیضوی کی سطح محیط، اس لئے کہ وہ نقطہ واحدہ پر منتہی ہو جاتی ہے اسی طرح سطح دائرہ کہ وہ بھی نقطہ واحدہ کے ذریعے منتہی ہو جاتی ہے۔

والجسم اذ هو ممتد فی الجهات الثلاث ينتهي بالسطح البتة فقد ينتهي بسطح واحد كالجسم الكروي وقد ينتهي باكثر.

جسم کی جہات

جسم جہات ثلاثہ میں مستند چیز کو کہا جاتا ہے جسم کا سطح کے ذریعے منتہی ہونا یقینی ہے لہذا کبھی تو سطح واحد پر منتہی ہو جاتا ہے تو اس کے لئے ایک جہت ہوگی جیسے جسم کروڑی اور کبھی ایک سے زیادہ سطوح پر منتہی ہوتا ہے۔

لكن المشهور ان الخط له جهتان والسطح له اربع جهات والجسم له ست جهات والسبب في شهرته امران عامي وخاصي اما العامي فهو السطح اعتبار ذوات اربعة اضلاع من السطوح لكثرة وجودها كسطوح اللبانات والكتب والبسط وفي الجسم مع اعتبار ذوات ستة سطوح من الاجسام فإنها أكثر وجوداً بالقياس إلى الأجسام التي ليست بذوات سطوح ست اعتبار ستة حدود معينة بالطبع في الانسان وسائر الحيوانات اولا وفي سائر الاجسام ثانيا بقياسها على الانسان والحيوان وهي في الانسان الراس والقدم والوجه والقفا واليمين والشمال وفي الحيوانات الظهر والبطن والرأس والذنب واليمين والشمال وتسمى هذه الحدود الستة فوقاً وتحتاً وقدماً وخلفاً ويمينا وشمالاً واما الخاصي فهو في السطح اعتبار انه ذو بعدين متقاطعين على زوايا قوائم وهما الطول والعرض ولكل منهما طرفان فاطراف السطح اربعة وفي الجسم اعتبار انه ذو ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم وهي الطول والعرض والعمق ولكل منها طرفان فاطراف الجسم ستة وهي قد تكون موجودة متميزة بالفعل كما في المكعب وقد تكون بالقوه والفرض كما في الكرة.

ما قبل میں مصنفؒ نے خط، سطح اور جسم کی جہات کی تحقیق نفس الامر اور حقیقت کے لحاظ سے بیان کی اب یہاں سے ان کے متعلق مشہور بات بیان فرما رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ مشہور یہ ہے کہ خط کیواسطے دو جہتیں ہیں اور سطح کے واسطے چار جہات ہیں اور جسم کے واسطے چھ جہات ہیں، اس شہرت کے دو سبب ہیں:

(۱) السبب العامی

سبب عامی سے مراد وہ مفہوم ہے جس کو عام لوگ جہات و اطراف میں غور کرنے سے سمجھ لیتے ہیں اور وہ سبب یہ ہے کہ ان حضرات نے سطوح میں سے ان سطوح کا اعتبار کیا ہے جو چار اضلاع والی ہیں مثلاً اینٹ، کتاب، بچھونا وغیرہ اسلئے کہ چار اضلاع والی سطوح کی تعداد ان سطوح سے زیادہ ہے جن کے اضلاع چار سے کم ہیں لہذا انہوں نے چار اضلاع والی سطوح کا اعتبار کرتے ہوئے کہہ دیا کہ سطح کے واسطے چار جہات ہیں۔

اسی طرح اجسام میں سے ان کا اعتبار کیا ہے جو چھ سطوح والے ہیں کیونکہ ان کی تعداد ان اجسام سے زیادہ ہے جو چھ سے کم سطح والے ہیں لہذا انہوں نے ان چھ سطحوں والے اجسام کا اعتبار کرتے ہوئے کہہ دیا کہ جسم کیواسطے چھ جہات ہیں۔

ان چھ معین حدود و جہات طبعیہ کا اعتبار اولاً انسان اور دوسرے تمام حیوانات میں کیا گیا ہے پھر اسکے بعد انسان و حیوان پر قیاس کرتے ہوئے دوسرے تمام اجسام میں ان جہات کا اعتبار کیا گیا۔

انسان میں چھ جہتیں یہ ہیں رأس، قدم، وجہ، قفا (گدی) یمین اور شمال اور حیوانات میں چھ جہتیں یہ ہیں ظہر بطن رأس، ذنب، (دم) یمین اور شمال، ان چھ حدود کو فوق، تحت، قدم، خلف، یمین اور شمال کہتے ہیں۔

(۲) السبب الخاصی

سبب خاصی سے مراد وہ مفہوم ہے جسے خواص جسم میں پائے جانے والے امتداد

مقاطعة کے اطراف میں غور و فکر کر کے سمجھیں، بالفاظ دیگر خواص وہ لوگ ہیں جو اشیاء میں ابعاد کے زوایا توائمہ پر تقاطع کا اعتبار کرتے ہیں، چنانچہ خواص نے سطح میں اس بات کا اعتبار کیا ہے کہ وہ ایسے دو بُعدوں والی ہے جو زوایا توائمہ پر تقاطع کئے ہوئے ہیں اور وہ دو بُعد طول و عرض ہیں اور ان میں سے ہر ایک کی دو دوطرفیں ہیں لہذا سطح کی اطراف و جہات چار ہوں گی۔

اسی طرح جسم میں اس بات کا اعتبار کیا ہے کہ وہ ذو ابعادِ ثلاثہ ہے جو زوایا توائمہ پر متقاطع ہیں وہ ابعاد طول عرض و عمق ہیں اور ان میں سے ہر ایک کی دو دوطرفیں ہیں لہذا جسم کی اطراف و جہات چھ ہوں گی یہ اطراف کبھی تو موجود اور بالفعل ممتاز ہوں گی جیسے کعب (وہ شکل جس میں طول عرض عمق برابر ہوں) میں، اور کبھی بالقوة والقرض ہوں گی جیسا کہ کرہ میں۔

فائنان من هذه الاطراف الستة طرفا الامتداد الطولى ويسميها الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم فوقا وتحتا فالفوق مايلى راسه بالطبع حين هو قائم والتحت مايلى قدمه بالطبع حين هو قائم واثنان منها طرفا الامتداد العرضى و يسميهما الانسان باعتبار عرض قامته باليمين والشمال فاليمين هو مايلى اقوى جنيبه غالبا والشمال مايقابله وانما قلنا غالبالئلا يتوهم تحول اليمين شمالاً فيمن كان شماله اقوى يمينه اما بحسب اصل الخلقة كالاعسر او العارض كمن ضعف يمينه لداء واثنان منها طرفا الامتداد العمقى ويسميها الانسان باعتبار شخن قامته بالقدام والخلف فالوجه قدام والقفا خلف وكذا فى الحيوان الا ان الفوق مايلى ظهره والتحت مايلى بطنه والقدام مايلى رأسه والخلف مايلى ذنبه.

اطرف ستہ کی تفصیل

جسم کی ان چھ اطراف میں سے دو تو امتداد طولی کی اطراف ہوں گی جن کو انسان

اپنے طول قامت کے اعتبار سے جس وقت کہ وہ کھڑا ہو فوق اور تحت سے تعبیر کرتا ہے، لہذا فوق کی تعریف یہ ہوگی ”مایلی رأسہ بالطبع حین ہو قائم“۔ اور تحت کی تعریف یہ ہوگی: ”مایلی قدمہ بالطبع حین ہو قائم“۔

ان چھ میں سے دو امتداد عرضی کے اطراف ہیں جن کا انسان اپنے عرض قامت کے اعتبار سے یمین اور شمال نام رکھتا ہے پس یمین کی تعریف یہ ہوگی ”مایلی اقویٰ جنبیہ غالباً“ اور شمال کی تعریف یہ ہوگی ”مایلی اضعف جنبیہ غالباً“۔

غالباً کی قید کا فائدہ

غالباً (عام طور پر) کی قید لگا کر ایک وہم کو دور کر دیا اور وہ یہ کہ اگر کسی شخص کا بایاں ہاتھ دائیں ہاتھ سے زیادہ قوی ہو یا تو خلقۃ (پیدائشی) جیسا کہ اُعرس یعنی بائیں ہاتھ سے کام کرنے والا، یا کسی عارض کی وجہ سے، مثلاً: بیماری کی وجہ سے دایاں ہاتھ ضعیف ہو جائے تو اس صورت میں اس کے شمال پر یمین کی تعریف صادق آتی ہے ”مایلی اقویٰ جنبیہ“ تو جانب یمین کا شمال ہونا لازم آتا ہے اور جانب شمال کا یمین ہونا لازم آتا ہے اسلئے مصنف نے غالباً کی قید لگائی کہ عام طور پر جانب یمین انسان کے اقویٰ جنبین کی طرف ہوتی ہے لہذا بعض دفعہ جانب یمین کا اضعف جنبین کی طرف ہونا اس تعریف کے منافی نہیں جیسا کہ اُعرس۔

ان چھ اطراف میں سے دو امتداد عمودی کے اطراف ہیں جن کا انسان اپنے جسم کی موٹائی کے اعتبار سے قدام اور خلف نام رکھتا ہے چنانچہ وجہ (چہرہ) قدام اور قفا (گدی) خلف ہے۔ یہی تفصیل حیوان میں بھی ہے البتہ حیوان میں فوق ”مایلی الظہر“، تحت ”مایلی البطن“، قدام ”مایلی الرأس“ اور خلف ”مایلی الذنب“ ہے۔

جہت کا اطلاق ”علی مایلی النہایۃ“ پر بھی ہوتا ہے

وقد يطلق الجهة على مایلی النہایۃ وبهذا المعنى يتناول اربع جهات أعنى ما سوى الفوق والتحت فيقال لمن توجه الى

المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله
ثم اذا تحول الى المغرب يقال إن المغرب قدامه والمشرق خلفه
والجنوب شماله والشمال يمينه واما الفوق والتحت فلا يتبادلان
فاذا انتكس انسان لا يسمى راسه فوقا وقدمه تحتاً على مالا
ينخفى وهذا آخر اردنا ايراده في الفن الاول .

کبھی جہت کا اطلاق مایلی النہایہ پر ہوتا ہے اس معنی کے اعتبار سے وہ چار جہات کو
شامل ہے یعنی فوق و تحت کے علاوہ، چنانچہ جو شخص مشرق کی طرف متوجہ ہو تو کہا جاتا ہے کہ
مشرق اس کے لئے قدام، مغرب اسکے لئے خلف، جنوب اس کے لئے یمین اور شمال اس کے
لئے شمال ہے، پھر جب یہی شخص مغرب کی طرف پھر جائے تو مغرب اس کا قدام، مشرق اس کا
خلف، جنوب اس کا شمال اور شمال اس کا یمین ہے لیکن فوق و تحت ایسی جہتیں ہیں جو تبدیل نہیں
ہوتیں، یہاں تک کہ اگر انسان الٹا ہو جائے تو یہاں مایلی الرأس کو فوق اور مایلی القدم کو تحت
نہیں کہیں گے بلکہ فوق فوق ہی ہے اور تحت تحت ہی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ فوق کی تعریف میں
کہا تھا مایلی الرأس بالطبع، یعنی انسان کی حالت طبعیہ کے وقت مایلی الرأس فوق کہلائے گا
اور مایلی القدم تحت کہلائے گا، اور الٹا ہو جانے کی صورت میں انسان اپنی حالت طبعیہ پر نہیں
رہتا اس لئے مایلی الرأس کو فوق اور مایلی القدم کو تحت نہیں کہیں گے۔

هذا آخر ما أردنا ايراده في الفن الاول

الحمد لله حمداً كثيراً وصلى الله على رسوله وسلم تسليماً كثيراً

باسمه تعالى

الفن الثانى فى الفلكيات

”فصل فى إثبات الفلك المحدد للجهات وإثبات أنه كرة“

قد عرفت ان الجهة نهاية ذات وضع غير منقسمة فى امتداد ماخذ الاشارة والحركة وان الجهات ست ثنتان منهما لايتبدلان هما الفوق والتحت فاعلم ان الفوق والتحت قد يستعملان بالاضافة الى بعض الاجسام دون بعض فيقال زيد فوق السرير وتحت السقف ثم إذا صعد السقف صار السقف تحته وصار هو فوق السقف وبهذا الاستعمال يجوز ان يكون ماهو فوق بالقياس الى جسم تحته بالقياس الى جسم آخر و بالعكس وقد يستعملان بمعناهما الحقيقيين والفوق بهذا المعنى هو الفوق الذى ليس فوقه فوق ، والتحت بهذا المعنى هو التحت الذى ليس تحته تحت وهما جهتان متميزتان بالطبع لايمكن أن يصدقا على شئ واحد بوجه والطبع يقتضى ان يلى الفوق بهذا المعنى رأس الانسان وظهر الحيوان وغصن الشجر وان يلى التحت بهذا المعنى قدم الانسان وبطن الحيوان واصل الشجرة ، والفوق والتحت بالاستعمال الذى يختلفان بحسبه فيكون ماهو فوق بالقياس الى بعض الاجسام تحته بالقياس الى بعض آخر منها يؤلان الى القرب مما هو فوق بالحقيقة وماهو تحت بالحقيقة ، فما هو اقرب الى الفوق الحقيقى فوق وما هو اقرب الى التحت الحقيقى تحت، واذا

القرب متفاوت المراتب فما یوصف بالفوقیة بالقیاس الی جسم یمکن ان یتصف بالتحتیة بالقیاس الی جسم آخر لجواز ان یمکن جسم أقرب الی الفوق الحقیقی بالقیاس الی جسم آخر ویكون ابعده منه بالقیاس الی جسم ثالث ، والفوق والتحت الحقیقتان لا یمکن فیهما ذلك فهما جهتان موجودتان متمایزتان بالطبع یمکن ان یمکن احدهما مطلوبة لبعض الاجسام بالطبع ومتروكة لبعضها بالطبع واخرهما بالعکس غیر منقسمین فی امتداد ماخذ الاشارة والحركة علی ما عرفت .

پچھلی فصل میں معلوم ہو چکا ہے کہ جہت اس ذات وضع (اشارہ حیہ) کی نہایت طرف کو کہتے ہیں جو حرکت و اشارہ کے ماخذ کے امتداد میں غیر منقسم ہو اور یہ بھی معلوم ہو چکا کہ جہات کل چھ ہیں جن میں سے جہت فوق و تحت کبھی تبدیل نہیں ہوتیں۔
اب مزید کچھ باتیں بطور تمہید ذہن نشین فرمائیں۔

(۱) فوق و تحت کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے (۱) معنی اضافی (۲) حقیقی۔

معنی اضافی

اس معنی کے لحاظ سے فوق و تحت تبدیل ہو سکتے ہیں چنانچہ یہ بات ممکن ہے کہ ایک چیز بعض اجسام کے اعتبار سے فوق ہو اور بعض دیگر کے لحاظ سے تحت ہو، اور اسی پر ”تحت“ کو قیاس کر سکتے ہیں۔ مثلاً طلحہ کمرے میں چار پائی پر ہے، فیقال: ”طلحہ فوق السرب و تحت السقف“، تو اس میں وہ چار پائی کے اعتبار سے فوق اور چھت کے اعتبار سے تحت ہے۔ جب چھت پر چڑھ جائے تو چھت تحت بن جائے گی اور وہ خود فوق السقف بن جائے گا، لہذا اس معنی کے لحاظ سے ایک چیز ایک وقت میں بعض اجسام کے اعتبار

سے فوق اور دیگر بعض کے اعتبار سے تحت ہو سکتی ہے وکذا بالعکس۔

معنی حقیقی

اس معنی کے لحاظ سے فوق وہ ہوگا جو سب سے اوپر ہو، اس سے اوپر کوئی فوق نہ ہو اور تحت وہ ہوگا جس کے نیچے کوئی اور تحت نہ ہو۔

اس معنی حقیقی کے اعتبار سے یہ دونوں بالطبع ایک دوسرے سے ممتاز جہتیں ہیں، مگر واحد پر کسی بھی طرح ان کا صدق ممکن نہیں۔

فوق اس اعتبار سے انسان کی جانب سر، حیوان کی پشت اور درخت کی ٹہنی کی جانب ہوگی اور تحت انسان کے پیر، حیوان کے پیٹ اور درخت کی جڑ کی جانب ہوگی۔

فوق اور تحت معنی اضافی کے اعتبار سے (جسکے لحاظ سے وہ تبدیل ہو جاتے ہیں اور جو چیز بعض اجسام کے لحاظ سے فوق تھی دوسرے بعض اجسام کے لحاظ سے تحت بن جاتی ہے) فوق حقیقی اور تحت حقیقی کی طرف رائج ہوتے ہیں لہذا جو فوق حقیقی کے زیادہ قریب ہوگا وہی فوق ہوگا اور جو تحت حقیقی کے زیادہ قریب ہوگا وہی تحت ہوگا۔

واذا القرب متفاوت المراتب الخ

چونکہ مراتب قرب و بعد میں تفاوت ہے، اس بناء پر جو جسم بعض اجسام کے لحاظ سے متصف بالفوقیت ہے اس کا بعض دیگر اجسام کے اعتبار سے متصف بالتحتیت ہونا ممکن ہوگا، کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ ایک جسم بعض اجسام کے لحاظ سے فوق حقیقی کے اقرب ہو اور جسم ثالث کے لحاظ سے اس سے البعد ہو۔

فوق حقیقی اور تحت حقیقی میں مذکورہ تغیر و تبدل ناممکن ہے لہذا یہ دونوں (فوق و تحت) جہات موجودہ اور آپس میں بالطبع ممتاز ہیں جن میں سے ایک بعض اجسام کیلئے مطلوب اور دیگر بعض اجسام کیلئے متروک ہے اور دوسری اس کے برعکس (کالفوق مطلوب للنار و متروک للأرض، والتحت بالعکس مطلوب للأرض و متروک للنار)۔

اوردونوں حرکت و اشارہ کے ماخذ میں غیر منقسم ہیں کما عرفت سابقاً۔

فلا بد من ان تكونا متحدتين اذ لو لم تكونا متحدتين لم تكونا موجودتين ولا متميزتين بالطبع فتحددهما اما في خلاء أو في ملاء الاول باطل اما اولاً فلاستحالة الخلاء واما ثانياً فلان الخلاء لو كان ممكناً فلا يمكن تحدد الجهتين المذكورتين فيه لانه ان كان غير متناه فلا يكون فيه تحدد بالفعل بحديكون جهة والحدود المفروضة فيه لا يتميز بعضها عن بعض بالطبع بخلاف تينك الجهتين وان كان متناهياً فانما يتناهى عند ملاء فان كان تحدد الجهة بطرف ذلك الملاء لم يكن تحدد الجهة في الخلاء وان كان تحدد في الخلاء لا بطرف ذلك الملاء لم يمكن تحدد هالان الحدود المفروضة في الخلاء ليست موجودة بالفعل ولا تتميز بعضها عن بعض حتى يمكن فيه تحدداً لجهتين المذكورتين وعلى الثاني فاما ان يكون تحدد الجهتين المذكورتين في ملاء بسيط غير متناه وهو باطل اذ ليس فيه حد بالفعل والحدود المفروضة فيه لا يخالف بعضها بعضها بالطبع فلا يمكن تحدد الجهتين المتخالفتين بالطبع فيه واما ان يكون في ملاء بسيط متناه فاما ان يكون تحدد الجهتين في ثخنه وهو ايضاً باطل لان الحدود المفروضة في ثخنه متشابهة لا يخالف بعضها بعضاً بالطبع فلا يمكن تحدد الجهتين المتخالفتين بالطبع فيه او يكون باطرافه ونهاياته.

فوق وتحت کا متحد دو متعین ہونا ضروری ہے

مذکورہ بالا تفصیل سے مترشح ہوا کہ ان (فوق وتحت) کا متحد ہونا ضروری ہے اس لئے کہ اگر ان میں متحد نہ ہو تو نہ یہ موجود ہوں گے اور نہ بالطبع ممتاز ہوں گے۔

فوق وتحت کا متحد دخلاء میں یا ملء میں

اب فوق وتحت کا متحد دو حال سے خالی نہیں:

(۱) دخلاء میں ہوگا۔ (۲) ملء میں ہوگا۔

دخلاء میں متحد دو وجہوں کی وجہ سے ناممکن ہے:

(۱) دخلاء کا وجود عند الحکماء محال ہے کما مر وجہ۔

(۲) دخلاء اگر محال نہ ہو، ممکن ہو تب بھی فوق وتحت کا متحد اس میں ممکن نہیں اس

لئے کہ دخلاء دو حال سے خالی نہیں، متناہی ہوگی یا غیر متناہی۔

اگر غیر متناہی ہو تو اس میں بالفعل کسی ایسی حد کے ساتھ متحد نہیں ہو سکتا جو جہت بن

سکے (لکونہ مستلزم التناہی والمفروض عدمہ) کیونکہ دخلاء غیر متناہی میں حدود مفروضہ کے درمیان بالطبع امتیاز نہیں جبکہ جہت تحت وفوق میں بالطبع باہمی امتیاز ہوتا ہے کما مر۔

اگر دخلاء متناہی ہو تو یقیناً یہ ملء کے پاس جا کر متناہی ہوگی اب متحد جہت دو حال سے

خالی نہیں:

۱..... یا تو متحد اس ملء کی طرف میں ہوگا۔

۲..... یا دخلاء میں (لا بطرف ذالک الملء)۔

پہلی صورت میں متحد جہت دخلاء میں نہ ہوا۔

دوسری صورت میں (جبکہ متحد دخلاء میں ہو) متحد ممکن نہیں اس لئے کہ دخلاء میں

حدود مفروضہ نہ بالفعل موجود ہیں اور نہ آپس میں ایک دوسرے سے ممتاز ہیں لہذا جہات

مذکورہ کا متحد بھی نہیں ہو سکتا۔

قولہ وعلی الثانی الخ

ملاء میں تحد

دوسری شق

تحد جہات اگر ملاء میں ہو تو اولاً دو حال سے خالی نہیں ملاء بسیط میں ہوگا یا ملاء مرکب میں۔

ان میں سے ہر ایک کی کئی صورتیں ہیں:

پہلے ملاء بسیط کا بیان

ملاء بسیط دو حال سے خالی نہیں غیر متناہی ہوگی یا متناہی۔

پہلی شق

ملاء بسیط غیر متناہی میں تحد دو حال ہے اس لئے کہ اس میں نہ بالفعل کوئی حد ہے اور نہ حدود مفروضہ باہم ایک دوسرے سے بالطبع متمیز ہیں لہذا اس (ملاء غیر متناہی) میں ایسی جہات (فوق و تحت) کا تحد ممکن نہیں جو بالطبع ایک دوسرے سے متمیز و متخالف ہیں۔

دوسری شق

ملاء بسیط متناہی میں تحد دو حال سے خالی نہیں تحد و ملاء بسیط کے مخن میں ہوگا یا اس کی اطراف و نہایات میں۔ پہلی صورت کہ تحد مخن میں ہو، باطل ہے اس لئے کہ ملاء کے مخن میں مفروضہ حدود باہم متشابہ ہیں جن میں سے کوئی بھی ایک دوسرے سے طبعاً متخالف و ممتاز نہیں کیونکہ ملاء اس جسم کو کہتے ہیں جس میں اجسام مختلفہ الطباع تحقق نہ ہوں، جب کہ جہت فوق و تحت ایک دوسرے سے مختلف ہیں کیونکہ بعض اجسام فوق کے طالب ہیں اور بعض فوق سے ہارب ہیں لہذا ملاء جو غیر متخالف الطبع ہے، جہت و فوق و تحت کو معین و محد نہیں کر سکتا

(ورنہ جہت فوق و تحت میں متخالف نہیں ہوگا یا تمام اجسام فوق و تحت کے طالب ہوں گے یا تمام اجسام فوق و تحت سے ہارب ہوں گے وھو محال)

دوسری صورت

تحد جہات ملاء بسیط کے اطراف و نہایات میں ہو ملاء کے اطراف میں ہوں جیسے فوق ، یا اس کے غیر کے اطراف میں ہوں جیسے تحت مرکز عالم ہے جو زمین کا وہ نقطہ ہے جہاں محیط سے مرکز کی طرف نکلنے والے تمام خطوط مساوی ہوتے ہیں۔

نوٹ

ملاء میں تحد جہات کی فی الجملہ چار صورتوں میں سے اس ایک صورت میں تحد ممکن ہے۔

فیوجد ہناک جسم بسیط یحدد الجہتین معافیجب ان یکون ذالک الجسم کریا لان الجسم الکرى هو الذی یحدد جہتین مختلفتین بالطبع احدہما غایة البعد عن الاخری فان مرکزہ غایة البعد عن محیطہ فمحیطہ و مرکزہ یکونان جہتین متخالفتین بالطبع هما الفوق و التحت فیکون محیطہ فوقا و مرکزہ تحتا و اما الجسم الغیر الکرى فلا یمکن ان یحدد جہتین متخالفتین بالطبع لانه وان حدد جهة القرب لا یمکن ان یحدد جهة البعد لانه اما ان یکون خارجا عن ذلک الجسم فلا یتحدد و بذلک الجسم اذ کل خارج یفرض انه ابعد عن الجسم یمکن ان یفرض ابعد منه فلا یکون بعد خارجا عن الجسم اولی بان یکون الجسم محدد له دون غیرہ و اما ان یکون داخلا فیہ فلا یکون حده من البعد الداخل المفروض فیہ

غایۃ البعد عن الحد المحيط به فان کل نقطة تفرض فی الجسم
الغیر الکری وان كانت غایۃ البعد عن حدمن حدود ذلك
الجسم لاتكون غایۃ البعد عن حد آخر منه فلاتكون جهة
التحت لان جهة التحت هی غایۃ البعد عن جهة الفوق
فلا يكون الجسم الغیر الکری محدد الجهة البعد بخلاف الجسم
الکری یحدد جهة القرب بمحیطه وجهة البعد بمركزه فان
المركز غایۃ البعد عن المحيط ولا یمکن ما هو ابعده منه كذلك
محیط غایۃ البعد عن مركزه لانه وان امکن بحسب فرض
العقل ان یوجد المحيط اعظم مما هو علیه لكن لما كان ذلك
الجسم الکری محیطا بعالم الاجسام لا یمکن ان یکون وراءه
ما هو اعظم منه فیکون محیطه غایۃ البعد الممكن عن مركزه.

اثبات کرویت فلک

جب ثابت ہو گیا کہ تحدّد جہات ملاء بسیط کے اطراف و نہایات میں ہے تو اب
ضروری ہے کہ جس ملاء کے اطراف میں جہات کی تحدید ہو وہ ”جسم کروی“ ہو، اس لئے کہ
جہات کی تحدید دو حال سے خالی نہیں:

(۱)..... ایک جسم سے ہوگی۔

(۲)..... یا متعدد اجسام سے۔

پہلی شق

جسم کا کروی ہونا اس لئے ضروری ہے کہ جسم کروی ہی کے ذریعہ جہات مختلفہ بالطبع
کا تحدید ہو سکتا ہے جن میں سے ایک دوسری سے غایت بعد پر ہوگی چنانچہ اس جسم (کروی) کا
مركز محیط سے غایت بعد پر ہوگا پس اس جسم کے مركز اور محیط دو جہات مختلفہ بالطبع بن جائیں

گے۔ چنانچہ محیط ”فوق“ اور مرکز بن جائیں گے۔

اما الجسم الغير الكروی الخ

لیکن جسم غیر کروی (مربع مستطیل، مثلث وغیرہ) کے ذریعہ تحدید جہات ممکن نہیں اس کے ذریعہ اگرچہ جہت قرب کی تحدید ہو سکتی ہے تاہم جہت بعد کی تحدید ناممکن ہے کیونکہ جہت بعد دو حال سے خالی نہیں:

(۱) جسم غیر کروی سے خارج ہوگی۔

(۲) جسم غیر کروی میں داخل ہوگی۔

پہلی صورت

خارج ہونے کی صورت میں جہت بعد کی جسم غیر کروی کے ذریعہ تحدید نہیں ہو سکتی کیونکہ جس بعد (خارج) کو بعد فرض کریں گے اس سے بھی البعد ہو سکتا ہے تو وہ البعد البعد نہیں رہیگا، لہذا کوئی بھی بعد محدود بالجسم ہونے میں دوسرے سے رائج وادلی نہیں ہوگا۔

دوسری صورت

بعد داخل بھی جسم غیر کروی کے ذریعہ محدود نہیں ہو سکتا، وجہ یہ ہے کہ جسم غیر کروی (مثلاً مستطیل مربع وغیرہ) میں سطحیں متعدد ہوتی ہیں تو ان سطحوں کا مجموعہ اقرب الی الجسم ہوگا تو اقرب متعین ہو جائے گا مگر البعد متعین نہیں ہوگا کیونکہ جس نقطہ کو اس کی ایک سطح سے البعد فرض کریں گے تو وہ نقطہ دوسری سطح سے اقرب ہوگا لہذا کوئی نقطہ ایسا متعین نہیں ہوگا جو اس جسم کی تمام سطوح سے البعد ہو۔

بخلاف الجسم الكروی الخ:

بخلاف جسم کروی کے چونکہ اس کی محیط ایک سطح ہوتی ہے، اس کے بالفعل اجزاء نہیں ہوتے لہذا اس ایک سطح سے ایک نقطہ جس کا ہر طرف سے بعد برابر ہو، البعد متعین ہو جائے گا۔

پس معلوم ہوا کہ جسم غیر کروی سے چونکہ غایت بعد متعین نہیں ہو سکتا تو جہت تحت متعین نہیں ہو سکتی۔

واما ان يكون تحدد الجهتين المذكورتين في ملاء مركب غير متناه وايضا باطل اما اولاً فلانه على هذا التقدير لا يوجد فوق لايكون فوقه فوق ولا تحت كذلك فلا يكون تانك الجهتان حقيقتين متخالفتين بالطبع واماثانيا فلاستحالة وجود الغير المتناهي واما ان يكون تحددهما في ملاء مركب متناه فيكون هناك عدة اجسام محددة للجهتين المذكورتين فاما ان يكون تلك الاجسام بحيث يحيط بعضها بعضاً او يكون متباعدة لا يحيط بعضها بعضاً والثاني باطل لان كلامن تلك الاجسام اما ان يحدد جهة واحدة فقط اعني جهة الفوق مثلاً فيلزم ان تكون تلك الجهة اعني جهة الفوق مثلاً متعددة لا متعينة بالطبع وقد بان بطلان ذلك فيما سبق او يحدد كل منها الجهتين المذكورتين معا وهو ايضا باطل اما اولاً فلانه يستلزم تعدد الجهتين المذكورتين وقد ظهر بطلانه بما مرّ واماثانيا فلان تحدد الجهتين المذكورتين انما يمكن بجسم واحد اذا كان كرياً كما عرفت فيكون كل من تلك الاجسام كرياً محدداً للجهتين فيكون كل منها عالماً على حياله وهو صريح البطلان او يحدد بعضها جهة كجهة الفوق والبعض الأخر جهة مقابلة لها كجهة التحت وهذا ايضا باطل لان جهة الفوق لما كانت مقابلة لجهة التحت فإني بعد فرض من جهة التحت في اي جانب يمتد ينتهي الى جهة الفوق وبالعكس وذلك لا يمكن على

تقدیر کون جهة الفوق متحددة بجسم وجهة التحت متحددة بجسم آخر مبائن لذلك الجسم اذ يمكن ان يفرض من كل منها بعد لا ينتهى الى الاخر ولا ينطبق على الامتداد الواصل بينهما فيكون الجهتان متعددتين لامتعنتين وقديان بطلانه مما امر فتعين الاول وهوان يكون بعض تلك الاجسام محيطاً ببعض فيكون الجسم المحيط بالكل هو المحدد للجهتين ويجب ان يكون كريات المتبين ان الجسم الغير الكرى لا يمكن ان يكون محددا للجهتين فيلغوسائر الاجسام المحاطة في تحديد الجهتين فتحقق وجود جسم كرى محيط بالاجسام محدد لجهات وهو المطلوب.

تحدّد جهات ملاء مرکب میں ہونے کا بیان

تحدّد جهات ملاء میں ہو تو اس کی دو صورتیں تھیں:

(۱)..... ملاء بسیط میں ہو۔

(۲)..... ملاء مرکب میں ہو۔

اب تک پہلی صورت کا بیان تھا، یہاں سے دوسری صورت کو بیان فرما رہے ہیں۔

تحدّد جهات ملاء مرکب میں ہونے کی بھی دو صورتیں ہیں:

(۱)..... ملاء مرکب غیر متناہی میں ہو۔

(۲)..... ملاء مرکب متناہی میں ہو۔

پہلی صورت

ملاء مرکب غیر متناہی میں بھی تحدّد جهات دو وجہوں سے باطل ہے:

(۱)..... اس تقدیر پر فوق حقیقی اور تحت حقیقی کا وجود نہیں ہو سکتا کیونکہ غیر متناہی

ہونے کی وجہ سے ایسا فوق نہیں پایا جاسکتا جس کے اوپر کوئی اور فوق نہ ہو اور اسی طرح ایسا تحت بھی نہیں پایا جاسکتا جس کے نیچے کوئی دوسرا تحت نہ ہو لہذا فوق و تحت حقیقی جہات متخالفہ بالطبع نہ ہوں گے و ہو خلاف المفروض۔
(۲)..... ملائ غیر متناہی کا وجود محال ہے۔

دوسری صورت

تحد و جہات ملائ مرکب متناہی میں ہو تو یہاں محدود جہات چند اجسام ہوں گے۔

اب یہ اجسام متعددہ دو حال سے خالی نہیں:

(۱)..... بعض اجسام بعض کو محیط ہوں۔

(۲)..... اجسام باہم متباہن ہوں، ایک دوسرے کو محیط نہ ہوں۔

دوسری شق باطل ہے اسلئے کہ اجسام متعددہ متباہنہ میں تین احتمالات ہیں:

(۱)..... ہر ایک جسم سے ایک جہت فوق یا تحت کی تحدید ہو۔

(۲)..... دونوں جسم کے مجموعہ سے فوق و تحت دونوں کی (معا) تحدید ہو۔

(۳)..... ایک جسم سے فوق کی تعیین ہو اور ایک جسم سے تحت کی تعیین ہو۔ یہ

تینوں احتمالات باطل ہیں۔

بطلان احتمال اول

پہلا احتمال اس لئے باطل ہے کہ ہر ایک جسم سے صرف ایک جہت فوق یا تحت کی تحدید ہوگی تو فوق یا تحت کا متعدد ہونا لازم آئے گا کیونکہ جتنے محدود ہوں گے اتنے فوق یا تحت ہوں گے یعنی فوق بھی متعدد ہوگا اور تحت بھی متعدد ہوگا لہذا فوق و تحت حقیقی نہیں ہوں گے حالانکہ کلام فوق و تحت حقیقی کے متعلق ہے۔

بطلان احتمال ثانی

(۱) یہ احتمال بھی جہت فوق اور تحت کے تعدد اور اعتباری ہونے کو مستلزم ہے و قد

ظہر بطلانہ بمامر۔

(۲)..... جہات مذکورہ کا متحد جسم واحد سے جب ہی ممکن ہے جبکہ وہ کروئی ہو کما عرف۔ لہذا ہر ایک جسم کروئی اور متحد جہات ہوگا جس سے ہر ایک کا علیحدہ علیحدہ عالم ہونا لازم آئے گا و ہر صریح البطلان۔^(۱)

بطلان احتمال ثالث

یہ احتمال اس لئے باطل ہے کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ فوق اور تحت ایک دوسرے کے مقابل میں ہے لہذا فوق سے جتنے امتداد ٹکلیں تحت پر منتہی ہونا چاہئے اور تحت سے جتنے امتداد شروع ہو کر ٹکلیں فوق پر منتہی ہونے چاہئیں اور ایک جسم سے فوق اور ایک جسم سے تحت متعین ہونے کی صورت میں یہ ممکن نہیں ہے بلکہ ہر ایک سے ایسے امتداد ٹکلیں گے جو دوسرے پر منتہی نہیں ہوں گے تو اس صورت میں بھی تعدد لازم آئے گا اور فوق و تحت کا اعتباری ہونا لازم آئے گا۔

وقد بان بطلانہ مما مرّ فتعین الاول وان یکون بعض تلك الاجسام محیطا ببعض فیکون الجسم المحيط بالکل هو المحدد للجهتين.

پہلی شق

اس لئے پہلی شق متعین ہوگئی کہ اجسام متعددہ بعض بعض کو محیط ہوں اور جو جسم سب کو محیط ہوگا وہی محدّد للجهات ہوگا (اور اس جسم محیط کا کروئی ہونا ضروری ہے) (لماتبین ان الجسم الغير الکری لا یمكن ان یکون محددا للجهتين) اور باقی اجسام محاطہ تحدید

(۱) اجسام متباہ ہوں، ایک دوسرے کو محیط نہ ہوں تو ان اجسام سے متحد اس لئے بھی باطل ہے کہ اس صورت میں غایت بعد متعین نہیں ہو سکے گا کیونکہ دونوں جسم کا محیط تو فوق ہوگا، اب تحت دونوں سے غایت بعد پر ہونا چاہیے۔ تو اگر دونوں جسم کے درمیان خط واصل کے درمیان نقطہ تحت فرض کیا جائے تو کسی سے غایت بعد پر نہیں ہوگا اور اگر ایک سے غایت بعد پر نقطہ فرض کیا جائے تو دوسرے سے غایت قرب پر ہوگا لہذا مجموعہ سے جہت فوق ہے غایت بعد کی تحدید نہیں ہو سکے گی۔ ۱۲

جہات میں لغو اور زائد ہوں گے، تحدید میں ان کا کوئی دخل نہیں ہوگا۔

کیونکہ اگر اجسام محاط کو بھی تحدید جہات میں دخل تو محاط کے عدم سے تحدید جہات کا عدم لازم آئے گا حالانکہ جو اجسام محاط ہیں ان میں بعض معدوم ہو جاتے ہیں اور محیط اپنی سطح محیط کیوجہ سے فوق کی تحدید کرتا ہے اور اپنے مرکز کی وجہ سے تحت کی تحدید کرتا ہے۔ فتحقق وجود جسم کری محیط بالا اجسام محدللجہات وهو المطلوب۔

”خلاصہ یہ کہ ملاء کے ذریعہ تحدید کی ممکنہ صورتوں میں سے صرف دو صورتوں میں تحدید ممکن ہے:

(۱)..... ملاء بسیط متناہی ہو اور تحدید اس کے اطراف میں ہو۔

(۲)..... ملاء مرکب متناہی ہو اور اجسام ایک دوسرے کو محیط ہوں۔ ان کی بقیہ

صورتیں باطل ہیں۔

والحاصل ان جہتی الفوق والتحت موجودتان متخالفان بالطبع فلا بد من ان تكونا متعینتين فتعینهما لا یمکن ان یکون فی خلاء لاستحالته ولعدم تخالف حدوده بالطبع ولا فی ملاء بسیط لامتناه لعدم تخالف حدوده بالطبع ولا فی ملاء مرکب لامتناه لعدم تعین الجہتین الحقیقتین فیہ بل یکون اما فی ملاء بسیط متناہ باطراف متعینة بالفعل فیکون هو جسما کریا یحدد بمحیطه جهة الفوق وبمرکزہ جهة التحت اذ غیر الکرى لا یمکن ان یحدد الجہتین معاً و فی ملاء مرکب متناہ فاما باجسام متباينة ولا یمکن تحدد الجہتین بها أو باجسام یحیط بعضها بعضاً والمحاطة لغوی تحديدہما فالمحدد هو المحيط ویجب ان یکون کریا اذ غیر الکرى لا یحدد الجہتین فقد تحقق وجود جسم کری محدللجہات وهو الذی نسمیہ بالفلک

الاعلیٰ واستبان انه لیس خارج المحدد خلاء ولا ملاء.

خلاصہ فصل

تحدد جہات کی ممکنہ صورتوں کے بیان میں بحث طویل ہو گئی تھی اسلئے مصنفؒ

آخر میں پوری بحث کا خلاصہ بیان فرما رہے ہیں

حاصل یہ کہ مطلوب (فلک کا مستدیر ہونا) چند مقدمات پر موقوف ہے:

(۱)..... جہت فوق و تحت موجود ہیں۔

(۲)..... دونوں متخالف بالطبع ہیں۔

(۳)..... انکی تعین و تحدید ضروری ہے۔

(۴)..... اب ان کی تحدید و تعین خلاء میں ہوگی یا ملاء میں۔

خلاء میں دو وجہ سے محال ہے:

(۱)..... استحالہ خلاء۔

(۲)..... حدود خلاء میں عدم تخالف بالطبع کی وجہ سے۔

ملاء میں تحدید کی چار صورتیں ہیں جن میں سے دو باطل ہیں:

(۱)..... ملاء بسیط غیر متناہی (لعدم تخالف حدودہ بالطبع)۔

(۲)..... ملاء مرکب غیر متناہی (لعدم تعین الجہتین الحقیقتیین فیہ)

اور ملاء کی دو صورتوں میں تحدید ممکن ہے:

(۱)..... ملاء بسیط متناہی کے اطراف و نہایات میں پس وہ جسم کروئی ہوگا جو

اپنے محیط کے ذریعہ جہت فوق اور مرکز کے ذریعہ جہت تحت کی تحدید کرے گا اذ غیر

الکری لایمکن ان یحدد الجہتین معاً۔

(۲)..... ملاء مرکب متناہی میں جس کی دو صورتیں تھیں (۱) اجسام متباہنہ انکے

ذریعہ تحدید ممکن نہیں۔ (۲) اجسام محیطہ بعضها بعضاً، والمحاطة لغوفی

تحديد هافا المحدد هو المحيط۔ اور اس کا کروی ہونا ضروری ہے اسلئے کہ غیر کروی کے ذریعہ تحدید ممکن نہیں۔ لتحقق وجود جسم کرى محددا للجهات وهو الذى نسميه بالفلك الاعلى واستبان انه ليس خارج المحدد خلاء ولا ملاء۔

فصل فى أن الفلك بسيط

الجسم إما مركب من أجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة او بسيط غير مركب منها والفلك بسيط بهذا المعنى وقد يطلق البسيط على ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحس فيدخل فيه ما يتركب من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة لا بحسب الحس كالأعضاء المتشابهة نحو العظم واللحم والفلك بهذا المعنى ايضا بسيط وقد يطلق على ما يكون جزؤه المقدارى مساويا لكله فى الاسم والحد كبسائط العناصر فان جزء النار نار وجزء الهواء هواء والفلك ليس بسيطاً بهذا المعنى اذ جزء الفلك ليس بفلك وكذا الاعضاء المتشابهة اذ فيها اجزاء مقدارية هى العناصر تساويها فى الحد والاسم وقد يطلق على ما يكون اجزأه المقدارية بحسب الحس مساوية لكله فى الاسم والحد ، والفلك ليس بسيطاً بهذا المعنى ايضا بخلاف العناصر والاعضاء المتشابهة فانها بسائط بهذا المعنى والدليل على بساطة الفلك بمعنى عدم تركبه من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة ان الفلك لا يقبل الحركة الاينية وكل ما لا يقبل الحركة الاينية بسيط فالفلك بسيط اما الصغرى فلان كل ما لا يقبل الحركة الاينية متجه الى جهة وتارك لجهة وكل متجه الى جهة تارك لجهته لا يكون محددًا للجهات فكل ما يقبل الحركة الاينية لا يكون محددًا للجهات وينعكس الى قولنا كل ما يكون محددًا للجهات

لا يقبل الحركة الاينية ونضم هذه الكبرى الى صغرى هي ان الفلك محدد للجهات فينتج ان الفلك لا يقبل الحركة الاينية واما الكبرى فلان ما يقبل الحركة الاينية لو كان مركبا من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة فاجزاؤه التي هي بسائط اما على اشكالها الطبيعية فهي كرات لما مر من ان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة فلا يلتئم منها جسم كرى فلا يتركب منها الفلك اذ قد ثبت انه جسم كرى او على اشكال قسرية فيجوز عليها العود الى اشكالها الطبيعية فيجوز عليها الحركة الاينية فلا يكون الجهات متحدة بما يتركب منها فلا يكون الفلك المركب منها محددا للجهات هف. فبطل تركبه من الاجزاء المختلفة الطبائع حقيقة وتحقق انه بسيط وهو المطلوب.

فلك بسيط ہے

اس فصل کے دعویٰ کی تفصیل میں جانے سے پہلے بسیط کے معنی ذہن نشین فرمائیں:

بسيط کے چار معانی آتے ہیں۔

(۱)..... بسیط وہ شے ہے جو مختلف الطبائع اجسام سے نفس الامر (حقیقت) میں

مركب نہ ہو، فلك اسی معنی کے اعتبار سے بسیط ہے۔

(۲)..... بسیط وہ جسم ہے جو جس کے اعتبار سے مختلف الطبائع اجسام سے مركب نہ

ہو، اس معنی ثانی کے لحاظ سے بسیط میں وہ اجسام بھی داخل ہو جائیں گے جو حقیقت کے اعتبار

سے مختلف الطبائع اجسام سے مركب ہوں لیکن جس کے لحاظ سے مختلف الطبائع سے مركب نہ

ہوں جیسے اعضاء متشابهہ مثلاً ہڈی، گوشت۔ العضو المتشابهہ : مایساوی جزوہ

المقداری حسا للكل حدا واسماً.

فلك اس معنى کے لحاظ سے بھی بسيط ہے، والبسيط بهذا المعنى اعم مطلقاً منه بالمعنى السابق لتصادقهما في الافلاك والعناصر وتفارقهما في العظم واللحم .

(۳) کبھی اس کا اطلاق اس جسم پر ہوتا ہے جسکے اجزائے مقداریہ^(۱) نام اور تعریف میں کل کے مساوی ہوں^(۲) جیسا کہ عناصر بسيط مثلاً آگ کا ایک انگارہ بھی آگ ہے اور پورا الاؤ بھی آگ ہے اسی طرح ہوا کا جزء بھی ہوا ہے، پانی کا قطرہ بھی پانی ہے۔

اسی طرح اعضائے تشابھہ بھی بسيط ہیں اسلئے کہ ان میں اجزائے مقداریہ یہی عناصر ہیں جو نام و تعریف میں اعضاء کے مساوی ہیں۔ لیکن فلك اس معنى کے لحاظ سے بسيط نہیں ہے اسلئے کہ جزء فلك کو فلك نہیں کہا جاتا۔

(۴) بسيط کا اطلاق کبھی اس جسم پر ہوتا ہے جسکے اجزائے مقداریہ بحسب الحس نام اور تعریف میں کل کے مساوی ہوں، فلك اس معنى کے لحاظ سے بسيط نہیں ہے۔

لان الفلك موضوع للطبيعة الفلكية بشرط اتصافها بالاستدارة فلا يصدق هذا الاسم على جزئه لانتفاء هذا الشرط هكذا قيل

البتہ عناصر اور اعضاء تشابھہ اس معنى کے لحاظ سے بسيط ہیں۔

والدليل على بساطة الفلك بمعنى عدم تركبه من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة

ویل : یہاں سے مصنف دعویٰ فصل فلك بسيط ہے (پہلے معنى کے لحاظ

(۱) الاجزاء المقداریہ اجزاء متشابهة فی الوضع واحترز بالجزء المقداری من الهیولی والصورة ۱۲

(۲) والبسيط بهذا المعنى اخص مطلقاً منه بالمعنيين السابقين لتصادقهما في العناصر وتفارقهما في الافلاك ۱۲

سے) کی دلیل بیان فرما رہے ہیں۔

چنانچہ مصنفؒ نے اس کو شکل اول کے ذریعہ ثابت کیا ہے۔

صغریٰ: الفلك لا يقبل الحركة الاينية (ای الحركة المستقيمة)

کبریٰ: وكل ما لا يقبل الحركة الاينية بسيط
نتیجہ: فالفلك بسيط.

اثبات صغریٰ

مذکورہ دلیل کے صغریٰ کو مصنفؒ نے شکل اول کی ضرب اول (صغریٰ و کبریٰ) موجبہ کلیہ کے ذریعہ ثابت کیا ہے، اس ضرب مذکور کے نتیجہ کا عکس نکال کر دوسرے قیاس کا کبریٰ بنایا ہے اور اس کو ایک صغریٰ کیساتھ ملا کر بطور نتیجہ صغریٰ کو ثابت کیا ہے۔
ملاحظہ فرمائیں۔

صغریٰ: كل ما يقبل الحركة الاينية متجه الى جهة وتارك لجهة.

کبریٰ: وكل متجه الى جهة تارك لجهة لا يكون محددًا للجهات.

نتیجہ: فكل ما يقبل الحركة الاينية لا يكون محددًا للجهات.

عکس نتیجہ: كل ما يكون محددًا للجهات لا يقبل الحركة الاينية

اب اس کو دوسرے قیاس کا کبریٰ بنا کر صغریٰ کیساتھ ملائیں گے ہکذا:

صغریٰ: الفلك محدد للجهات .

کبریٰ: كل ما يكون محددًا للجهات لا يقبل الحركة الاينية

نتیجہ: فالفلك لا يقبل الحركة الاينية.

یہی اصل قیاس کا صغریٰ تھا۔ فثبت المدعی

إثبات الكبرى (كل ما لا يقبل الحركة الاينية بسيط)

ہر وہی جو حرکت ایضیہ کو قبول نہ کرے اگر بسیط نہ ہو تو اجسام مختلفہ الطبائع بحسب

الحقیقہ سے مرکب ہوگی، اب اس کے اجزاء جو کہ بساط ہیں دو حال سے خالی نہیں:

(۱) یا تو شکل طبعی پر ہونگے (۲) یا شکل قسری پر۔

دونوں شقیں باطل ہیں۔

پہلی شق

اجزائے بسیط اگر شکل طبعی پر ہوں تو کروئی ہونگے لما مرّ ان الشکل الطبعی للبسيط هو الكرة، جن سے اب کوئی جسم کروئی مرکب نہیں ہو سکتا۔ لہذا ان اجزائے کروییہ سے فلک بھی مرکب نہیں ہو سکتا إذ قد ثبت أنه جسم کروئی۔

دوسری شق

اجزاء شکل قسری پر ہوں تو ان کا شکل طبعی کی طرف لوٹنا ممکن ہوگا جس کی وجہ سے ان میں حرکت ایذیہ پائی جائیگی اور ان سے مرکب ہونے والے جسم کے ذریعے جہات کا متحد نہ ہو سکے گا لہذا ان اجزاء سے مرکب فلک بھی متحد جہات نہ ہوگا اور یہ خلاف مفروض ہے فبطل ترکیبہ من الاجزاء المختلفة الطبائع حقيقة وتحقق انه بسيط وهو المطلوب۔

وذلك لانه بسيط لما مر فاجزاؤه المفروضة فيه متساوية في الطّبيعة والحقيقة فكل جزء منها لا يختص بوضع معين ومحاذاة معينة فيكون نسبة كل منها الى جميع الاوضاع على السواء فيجوز على كل جزء منها ان ينتقل من وضع الى وضع آخر ولا يمكن ذلك بالحركة المستقيمة لما مر فانما يكون ذلك بالحركة المستديرة للفلك فيكون الفلك قابلا للحركة المستديرة وهو المدعى واذا ثبت ان الفلك قابل للحركة المستديرة فلا بد من ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير اذ

لولم يكن فيه مبدأ ميل مستدير لم يكن قابلاً للحركة المستديرة اذلو كان قابلاً لها على ذلك التقدير كان حركته بالاستدارة من قاسر والثاني باطل لما سبق من ان مالمس فيه مبدأ ميل لا يقبل الحركة القسريه فاذن فيه مبدأ ميل مستدير لاستحالة ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير مستقيم .

فلك حرکت مستدیرہ کے قابل ہے، اور فلك کی ذات میں میل

مستدیر ہے

اس فصل میں تین مقاصد کا بیان ہے۔

(۱) فلك قابل للحركة الحركة المستديرة^(۱) ہے۔

(۲) فلك کی ذات میں میل مستدیر ہے۔

(۳) فلك کی ذات میں میل مستقیم نہیں ہے۔

تیسرے مقصد کو مصنف دوسرے مقصد کے ضمن میں بیان کریں گے۔

مقصد اول:

فلك حرکت مستدیرہ کو قبول کرتا ہے۔

ولیل..... گزشتہ فصل میں گذر چکا ہے کہ فلك بسيط ہے، بالفعل اسکے اجزاء نہیں ہیں،
(۲)

اسکے اجزاء فرضی ہیں ”کما يظهر من قوله فاجزائه المفروضه فيه“

یہ اجزائے فرضی طبعیت اور حقیقت میں مساوی ہیں۔ (کیونکہ فلك بسيط

(۱) ای الحركة الوضعية التي لا يخرج بها المتحرك عن مكانه ۱۲ التحفة المستديرة

(۲) انما قيد الاجزاء بالمفروضه لان الفلك متصل واحد لاجزاء فيه بالفعل واما تساوي

الاجزاء فلما مر من بساطة الفلك وامتاع تركبه من مختلفة الطبائع ۱۲ التحفة العلية .

ہونیکی وجہ سے مختلفہ الطبائع امور سے مرکب نہیں اسلئے اجزاء طبیعت میں برابر ہیں۔
اسلئے کوئی جز کسی وضع معین اور محاذ اذاعینہ کیساتھ مختص نہیں ہے لہذا تمام اجزاء کی
جمع اوضاع کی طرف نسبت علی السویہ ہوگی (کیونکہ یہ اوضاع مقتضائے طبیعت نہیں ہیں) پس
ان میں سے ہر جزء کیلئے ممکن ہوگا کہ وہ ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف منتقل ہو جائے اور
انتقال کیلئے حرکت ضروری ہے، اب یہ انتقال حرکت مستقیمہ کے ذریعہ نہیں ہو سکتا (لما مر ان
الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة) بلکہ یہ صرف حرکت متدیرہ کے ذریعہ ہوگا پس
فلك حرکت متدیرہ کے قابل ہوگا۔

مقصد ثانی

فلك کی ذات میں میل متدیرہ ہے۔

جب یہ ثابت ہو گیا کہ فلك حرکت متدیرہ کو قبول کرتا ہے تو اس کے لئے ضروری
ہے کہ اس کی ذات میں میل متدیرہ ہو۔ اسلئے کہ اگر اس میں میل متدیرہ نہ ہو تو وہ حرکت
متدیرہ کے قابل نہ ہوگا۔ و التالی باطل فالمقدم مثلاً (کیونکہ مقصد اول کے تحت فلك کا
قابل للحركة المتدیرہ ہونا ثابت کیا جا چکا)

قوله: إذ لو كان قابلاً لها على ذلك التقدير كان حركته
بالاستدارة من قاسر والتالی باطل .

دلیل بطلان تالی:

اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ فلك میں میل متدیرہ نہ ہونیکی تقدیر پر قابل الحركة المتدیرہ ہے تو اس کی یہ
حرکت قاسر کی وجہ سے ہوگی اور یہ باطل ہے کیونکہ ماقبل میں یہ بحث گذر چکی ہے کہ جسکی ذات
میں میل نہ ہو تو وہ حرکت قسریہ کو قبول نہیں کرتا۔

پس اس تفصیل سے ثابت ہوا کہ فلك میں میل متدیرہ ہے (جو حرکت متدیرہ کا
مقتضی ہوتا ہے) میل مستقیم نہیں (جو حرکت مستقیمہ کا تقاضا کرتا ہے) جکا فلك کے لئے امتناع

گذشتہ فصل میں ثابت کیا جا چکا (اس دوسرے مقصد کے ذیل میں مقصد ثالث (فلک میں میل مستقیم نہیں) بھی ثابت ہو گیا۔

فصل في أن الفلك لا يقبل الكون والفساد

والخرق والالتيام

اما انه لا يقبل الكون والفساد فلانه محدد للجهات لما
مر ولا شئ من محدد الجهات قابلا للكون والفساد لان كل
ما يقبل الكون والفساد قابل للحركة المستقيمة لان كل
ما يفسد يكون له قبل فساد صورته حيز طبعي ويكون له بعد
فساد الصورة الاولى وكون الصورة الاخرى حيز طبعي آخر
لان كل جسم فله حيز طبعي ولا يكون لجسمين مختلفي
الطبيعة حيز طبعي واحد لما مر في الفن الاول فالصورة الكائنة
ان حصلت في حيز هو للكائن طبعي فالصورة الفاسدة كانت
قبل الفساد في حيز غريب فيكون له قبل فسادها ميل الى حيزه
الطبعي فيكون قابلا للحركة المستقيمة وان حصلت في حيز
هو للكائن غريب كان له بعد كون صورته الكائنة ميل الى حيز
الطبعي فيكون قابلا للحركة المستقيمة ولا شئ من محدد
الجهات قابلا للحركة المستقيمة فلا شئ مما يقبل الكون
والفساد بمحدد للجهات فلا شئ من محدد الجهات قابلا
للكون والفساد

یہ فصل دو دعویوں کے بیان میں ہے۔

(۱).....فلك كون وفساد كقول نہیں کرتا۔

(۲).....فلك خرق والتیام كقول نہیں کرتا۔

تمهيد:

کون وفساد آپس میں متضاد ہیں، کون، حدوث صورۃ النوعیہ کو اور فساد، زوال صورۃ النوعیہ کو کہتے ہیں۔

اسی طرح خرق والتیام بھی باہم متضاد ہیں، خرق اجزاء کے افتراق کو اور التیام اتصال الاجزاء بعد الافتراق کو کہتے ہیں۔

دعویٰ اول:..... فلک کون وفساد کو قبول نہیں کرتا۔

مصنف نے اس دعویٰ کو قیاس کی شکل اول کی ضرب ثانی (صغریٰ موجبہ کلیہ کبریٰ سالبہ کلیہ) کے ذریعے ثابت کیا ہے۔

صغریٰ : الفلك محدد للجهات .

کبریٰ : ولا شی من محدد الجهات قابلاً للكون والفساد .

نتیجہ : فالفلك لا يقبل الكون والفساد .

اس قیاس کے صغریٰ کو ثابت کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ فلک کا محدود جہات ہونا ماقبل میں ثابت کیا جا چکا ہے، تاہم کبریٰ کو ثابت کرنے کی ضرورت ہے، اس کو مصنف نے قیاس کی شکل ثانی کیساتھ ثابت کیا ہے۔

صغریٰ : کل ما يقبل الكون والفساد قابل للحركة المستقيمة .

کبریٰ : لاشی من محدد الجهات قابلاً للحركة المستقيمة .

نتیجہ : لاشی مما يقبل الكون والفساد بمحدد الجهات .

اب اس نتیجہ کا عکس کریں گے تو کبریٰ ثابت ہو جائیگا۔ وہی ہذا

عکس نتیجہ : لاشی من محدد الجهات قابلاً للكون والفساد .

اصل قیاس کے کبریٰ کو ثابت کرنے کے لئے جو شکل ثانی پیش کی گئی ہے اسکے کبریٰ

کا تو گذشتہ فصلوں میں اثبات ہو چکا ہے، البتہ صغریٰ (کل ما يقبل الكون والفساد قابل

للحركة المستقيمة) کو مصنف نے ”لان کل ما یفسد یكون له“ الخ سے ثابت کیا ہے جسکا خلاصہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو کون و فساد کو قبول کرے اسکے لئے فساد صورت سے پہلے ایک جز طبعی ہوگا اور بعد فساد صورت اولیٰ اور صورت آخری کے حاصل ہونے کے بعد دوسرا جز طبعی ہوگا (لما مر ان کل جسم فله حیز طبعی) اور چونکہ دو مختلف الطبیعت جسموں کے واسطے ایک چیز طبعی نہیں ہو سکتا (لما مر فی الفن الاول) اسلئے صورت فاسدہ اور صورت حادثہ دونوں کیلئے علیحدہ علیحدہ چیز طبعی ہے۔ اب یہ صورت حادثہ دو حال سے خالی نہیں:

(۱)..... چیز طبعی میں حاصل ہوگی۔

(۲)..... چیز غریب میں حاصل ہوگی، دونوں شقیں حرکت مستقیمہ کو مستلزم ہیں۔

شق اول:

صورتہ حادثہ چیز طبعی میں حاصل ہو تو صورتہ فاسدہ فساد سے پہلے چیز غریب میں ہوگی جس کی وجہ سے فساد سے پہلے اسکا چیز طبعی کی طرف میلان ہوگا، لہذا یہ (صورتہ فاسدہ) حرکت مستقیمہ کے قابل ہوگی۔

دوسری شق:

اگر صورتہ حادثہ (کائنہ) چیز غریب میں موجود ہو اس کا صورتہ کائنہ ہونے کے بعد چیز طبعی کی طرف میلان ہوگا جو حرکت مستقیمہ کو مستلزم ہے، لہذا اب بھی صورتہ کائنہ کا قابل للحرکت المستقیمہ ہونا لازم آیا جسکی وجہ سے فلک کا قابل للحرکت المستقیمہ ہونا لازم آئیگا جو کہ خلاف مفروض ہے کیونکہ ما قبل میں اسکا قابل للحرکت المستقیمہ ہونا ثابت کیا جا چکا۔

لہذا صغریٰ: کل ما یقبل الکون والفساد قابل للحركة المستقيمة ہونا ثابت ہو گیا۔

دعویٰ ثانی: الفلک لا یقبل الخرق والالتیام .

واما انه لا یقبل الخرق والالتیام فلان الخرق والا لتیام

لا يمكن أن بدون الحركة الاينية وهي لا يمكن على محدد
الجهات واجزائه وإلا لم تتحدد الجهات به فلا يمكن الخرق
والالتيام على الفلك المحدد للجهات.

دوسرا دعویٰ:..... فلک خرق والتیام کو قبول نہیں کرتا۔

دلیل:

چونکہ خرق تفرق الاجزاء (جس میں جسم مخروق کے اجزاء اپنے احیاز سے دور
ہو جاتے ہیں) اور التیام اتصال الاجزاء بعد التفرق (جس میں تقارب الاجزاء فی احیاز ہا بعد
بتاعد ہا پایا جاتا ہے) کو کہتے ہیں اسلئے یہ حرکت ایذیہ (حرکت مستقیمہ) کے بغیر نہیں پائے
جاسکتے اور حرکت ایذیہ محدود للجهات میں پایا جانا ممکن نہیں ورنہ اسکے (جس میں حرکت ایذیہ ہو)
ذریعہ، محدود جہات نہیں ہو سکے گا لہذا اثابت ہوا کہ فلک (جو کہ محدود جہات ہے) میں بھی خرق
والتیام نہیں پائے جاسکتے۔

قوله وتبين من هذا انه لا يقبل التخلخل (تا آخر فصل)

فلاسفہ کے نظریہ کے مطابق فلک خرق والتیام جیسی آفات سے محفوظ ہے اسلئے
مصنف فرماتے ہیں کہ مذکورہ تفصیل سے واضح ہو گیا کہ فلک مندرجہ ذیل اوصاف کو بھی قبول
نہیں کرتا۔

(۱) تخلخل (۲) تکاثف (۳) تغلیظ (۴) نمو (۵) ذبول .

لان کلاً منها يستلزم الحركة الاينية وهي مستحيلة على الفلك

المحدد (كذا في الحاشية)

انکی تعریفات ماقبل میں گزر چکی ہیں۔

اسی طرح فلک ثقیل اور خفیف بھی نہیں ہوتا کیونکہ خفت و ثقل میل مستقیم (ہابط
وصاعد) کا تقاضا کرتے ہیں جو فلک میں نہیں اور فلک حار و بارد بھی نہیں ہوتا کیونکہ

حرارة وبرودت خفت ونقل کے مقتضی ہیں۔ اسی طرح فلك رطب^(۱) ویاس نہیں ہوتا کیونکہ رطوبت ویوست شکل میں تغیر و تبدل کا تقاضا کرتے ہیں جو فلك محدود جہات میں حرکت ایبہ (حرکت مستقیمہ) کو مستلزم ہے۔

وهی مستحيلة في الفلك المحدد للجهات.

(۱) لان الرطب ما يقبل الاشكال بسهولة والیاس یقبلها بعسر وعلى كلا التقديرین

فصل في ان الفلك يتحرك على الاستدارة

دائماً وان حركته الوضعيه الدورية سرمدية أبدية.

وذلك لانك قد عرفت ان الزمان كم متصل غير قار مقدار للحركة وانه مبدع ليس له بداية ولا نهاية فهو اما ان يكون مقدارا للحركة المستقيمة او يكون مقدارا للحركة مستديرة .

اس فصل میں فلک کے متعلق اولاً دو چیزوں کا اثبات ہے۔

(۱) فلک حرکت مستدیرہ کیساتھ دائماً متحرک ہے۔

(۲) فلک کی حرکت وضعیہ دوریہ سرمدی اور ابدی ہے۔

تمہید:

مفہوم ازلی۔ ابدی۔ سرمدی۔

ازلی:..... جو ہمیشہ سے ہوا اس کی کوئی ابتداء نہ ہو۔

ابدی:..... جو ہمیشہ رہے، اس کی کوئی انتہاء نہ ہو۔

سرمدی:..... جو ازلی و بدی دونوں ہوا سے سرمدی کہتے ہیں کبھی لفظ سرمدی ازلی یا

ابدی کی جگہ پر استعمال کر لیا جاتا ہے، یہاں عنوان میں ایسا ہی ہے۔ اور کبھی لفظ قدیم بھی سرمدی کے معنی میں استعمال کر لیا جاتا ہے۔ کما یأتی فی العنوان الاثنی .

دعویٰ اول

فلک حرکت مستدیرہ کے ساتھ بالدوام متحرک ہے۔

دلیل

وذلك لانك قد عرفت ان الزمان كم متصل غير قار ومقدار

للحركة وانه مبدع .

ما قبل میں یہ بات گذر چکی ہے کہ زمانہ کم متصل غیر قار اور مقدار حرکت ہے ^(۱) اور یہ مبدع یعنی اس کے لئے کوئی ابتداء ہے نہ انتہا۔ لہذا اس زمانہ کیلئے ایسی حرکت ازلی وابدی ہونا ضروری ہے جو اس کے وجود کی محافظ ہو۔ وہ حرکت حافظہ للزمان (فلک اسی حرکت کیساتھ دائماً متحرک ہے) حرکت مستدیرہ ہے نہ کہ حرکت مستقیمہ۔ مصنف نے اس مفہوم کو اپنے لفظوں میں یوں بیان فرمایا کہ زمانہ (جو مقدار حرکت ہے) دو حال سے خالی نہیں:

(۱)..... حرکت مستقیمہ کے لئے مقدار ہوگا۔

(۲)..... حرکت مستدیرہ کے لئے مقدار ہوگا۔

شق اول کا بطلان:

پہلی شق باطل ہے اسلئے کہ زمانہ حرکت مستقیمہ کے لئے مقدار ہو تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں:

(۱)..... حرکت مستقیمہ لا الی نہایہ چلتی چلی جائیگی۔

(۲)..... یا کسی حد پر پہنچ کر لوٹ آئیگی۔

یہ دونوں صورتیں باطل ہیں، پہلی صورت میں مسافت کا غیر متناہی ہونا لازم آئیگا (لان الحركة لا توجد بدون المسافة والمسافة بعد قائم بالجسم فلما كانت الحركة الى غير النهاية لزم وجود بعد غير متناه واللازم باطل لما مر).

دوسری صورت میں جب حرکت مستقیمہ واپس لوٹے گی تو یہاں دو حرکتیں پیدا ہوگی، حرکت ذاہبہ اور حرکت راجعہ جو دونوں حرکت مستقیمہ ہیں اور ضابطہ ہے کہ ہر دو حرکت مستقیمہ کے درمیان سکون کا پایا جانا ضروری ہے لہذا ان دو حرکتوں کے درمیان بھی سکون پایا

(۱) الزمان مقدار للحركة ای يتقدر به الحركة من السرعة والبطيئة فيكون الزمان حالا والحركة محالة. ۱۲

جائیگا (یعنی ایسا زمانہ پایا جائیگا) جسمیں حرکت منقطع ہو جائیگی لہذا زمانہ کا بھی انقطاع لازم آئیگا (لانقطاع الحال بانقطاع المحل) اور یہ محال ہے کیونکہ زمانہ کا ازلی وابدی ہونا ثابت کیا جا چکا ہے۔

لہذا دوسری شق متعین ہو گئی کہ زمانہ حرکت مستدیرہ کے لئے مقدار ہے (اور حرکت مستدیرہ محافظ لزمان ہے، فلک اسی حرکت مستدیرہ کیساتھ دائماً متحرک ہے)۔

الحركة المستدیره قديمة لا بداية لها

ولا نهاية لها

ويجب ان يكون تلك الحركة المستديرة قديمة لا بداية لها اذ لو كان لها بداية كان لمقداره اعنى الزمان بداية وهو باطل وان يكون ابدية لانهاية لها اذ لو كان لها نهاية كان لمقداره اعنى الزمان نهاية وهو باطل فمحل الزمان حركة سرمدية ابدية.

حرکت مستدیرہ ازلی وابدی ہے

حرکت مستدیرہ قدیمہ یعنی ازلی وابدی ہے، اسکے لئے کوئی ابتداء ہے نہ کوئی انتہاء، اگر کوئی ابتداء ہو تو یقیناً مقدار حرکت یعنی زمان کیلئے کوئی ابتداء ہوگی وہو محال۔ اسی طرح حرکت کیلئے کوئی انتہاء ہو تو اسکی مقدار (زمان) کے لئے بھی کوئی انتہاء ہوگی وہو باطل۔ پس جس طرح زمانہ ازلی وابدی یعنی سرمدی ہے، محل زمان یعنی حرکت بھی ازلی وابدی (سرمدی) ہوگی۔

ويجب ان يكون تلك الحركة اوسع الحركات واقدمها واظهرها لان مقدارها اعنى الزمان اوسع المقادير

احاطة واطهرها اينية وتلك الحركة هي الحركة اليومية التي يقدر بها الساعات والليالي والايام والشهور والاعوام.

اس حرکت (جوکل زمان ہے) کیلئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ تمام حرکات سے وسیع ہو، اور سب سے قدیم و ظاہر ہو اسلئے کہ مقدار حرکت یعنی زمان بھی تمام مقادیر میں احاطہ کے اعتبار سے وسیع مقدار اور مکان کے لحاظ سے سب سے زیادہ ظاہر مقدار ہے اور یہی حرکت الزمان ہی وہ حرکت یومیہ ہے جس سے ساعات و لیالی، ایام، مہینے اور سال وجود میں آتے ہیں۔

ويجب ان يكون الجسم المتحرك بتلك الحركة بسيطاً اذ لو كان مركبا من اجسام مختلفة الطبائع كانت مقتضية لأحيازها الطبيعية بطوائفها مقسورة على الاجتماع والامتزاج والقسر لايدوم فيضعف ويفتر القوة القسرية ويغلب عليها قوى الاجزاء فيخل التركيب ويتفارق الاجزاء فيبطل حركته فينقطع مقدارها اعنى الزمان وقد بان استحالته واذا ثبت ان المتحرك بهذه الحركة بسيط ثبت انه كرى الشكل فقد تحقق كروية الفلك المحدد للجهات وبساطته من سبيل آخر غير ما ذكر سابقاً (وهو الفلك)

حرکت مستدیرہ کے ساتھ متحرک جسم کا بسیط اور کروی ہونا ضروری ہے
حرکت مستدیرہ کیساتھ حرکت کرنے والے جسم کا بسیط ہونا ضروری ہے، مرکب نہیں
ہو سکتا (جیسا کہ ماقبل میں بحث گزری کہ فلک متحرک بالحرکت المستدیرہ ہے اور بسیط ہے)
اسلئے کہ اگر مرکب ہو تو یقیناً مختلفہ الطبائع اجسام سے مرکب ہوگا، اب وہ اجسام (مختلفہ
الطبائع) اپنی (مختلف) طبائع کیوجہ سے احیاز طبعیہ کا تقاضا کریں گے اور یہاں (مرکب
میں) ان کا اجتماع و امتزاج قاصر کیوجہ سے ہوگا اور قاصر چونکہ دائمی نہیں ہوتا لہذا وہ (قاصر)

آہستہ آہستہ ڈھیلا اور ست پڑتا جائیگا جسکی وجہ سے قوت قسریہ پر اجزاء کی قوتیں غالب آجائیں گی اور نیچے ترکیب منحل (ختم) اور اجزاء متفرق ہو جائیں گے اور حرکت منقطع ہو جائیگی اور حرکت کے انقطاع سے مقدار حرکت (زمان) کا بھی انقطاع ہو جائیگا۔

لہذا ثابت ہو گیا کہ حرکت مستدیرہ کیساتھ متحرک جسم بسیط ہوگا۔

اور جسم متحرک (بالحرکت المستدیرہ) کے بسیط ثابت ہونے سے اس کا کری الشکل ہونا بھی ثابت ہو گیا (کیونکہ بسیط کی شکل طبعی کروی ہوتی ہے)

فقد تحقق كروية الفلك المحدد للجهات وبساطته
من سبيل آخر غير ما ذكر سابقاً
اس پوری تفصیل سے فلك محد للجهات کا کروی و بسیط ہونا ماقبل میں ذکر کردہ طریقہ کے علاوہ سے بھی ثابت ہو گیا۔

تنبیہ

واذ قد تحقق ان الحركة الوضعيه الحافظة للزمان ازلية
ابدية تحقق ان الجسم المتحرك بها ازلي ابدى . واذ الخلاء
محال فكل مافى جوفه من الافلاك الاخر والعناصر قديم وان
كان بعض مافى جوفه كالعناصر قديما بالنوع بتوارد الاشخاص
وتعاقبها وبعض منه قديما بالشخص كالا فلاك الآخر .

حرکت مستدیرہ کیساتھ متحرک جسم ازلی وابدی ہے

ماقبل کی تفصیل سے جب یہ امر محقق ہو گیا کہ حرکت وضعیہ حافظہ للزمان ازلی وابدی ہے تو اس سے یہ بات بھی خوب عیاں ہو گئی کہ اس حرکت کیساتھ متصف (متحرک) جسم بھی ازلی وابدی ہوگا۔

وہ جسم کونسا ہے؟ چونکہ علماء کے ہاں ”خلا“ کا وجود محال ہے (لما من قبل) لہذا
خلاء کے جوف میں پائے جانے والے افلاک اخرا و عناصر قدیم (ازلی وابدی) ہونگے۔

(اذ لولم يكن قديما لكان له بداية ونهاية فيلزم الخلاء في جوف المحدد قبل بدايته وبعد انتهائه ۱۲ حاشيه كتاب)

البتة افلاك وعناصر في قدامت میں فرق ہے، عناصر نوع کے لحاظ سے قدیم ہیں کہ اس کے اشخاص کا یکے بعد دیگرے توارد ہوتا رہتا ہے، جبکہ افلاک اخر قدیم بالثخص ہیں یعنی اسکی قدامت خود اپنی ذات اور شخص کے اعتبار سے ہے۔

فصل في ان الفلك متحرك بالارادة

وذلك ان حركته الذاتية اما أن تكون طبيعية او قسرية او ارادية والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المطلوب اما انحصار الحركة الذاتية في هذه الاقسام الثلاثة فقد مر في الفن الاول.

فلك متحرك بالارادة ہے

ماقبل میں یہ بحث گزر چکی ہے کہ فلك حرکت مستدیرہ کے ساتھ متحرک ہے یہاں بتانا چاہتے ہیں کہ یہ حرکت ارادی ہے اور نفوس فلكیہ کے ارادہ سے صادر ہوتی ہے جیسا کہ انسان کی حرکت نفسِ ناطقہ کے ارادہ سے ہے۔

دعویٰ:

فلك کی حرکت ذاتیہ ہے، عرضیہ نہیں اور حرکت ذاتیہ کی اقسام میں سے ارادیہ ہے، طبعیہ یا قسریہ نہیں۔

ویل:

فلك کی حرکت ذاتیہ تین حال سے خالی نہیں، طبعیہ ہوگی یا قسریہ ہوگی یا ارادیہ ہوگی۔ پہلی دونوں شقیں باطل ہیں، فتعین الثالث انها ارادية وهو المطلوب. اما انحصار الحركة الذاتية في هذه الاقسام الثلاثة فقد مر في الفن الاول.

بطلان الشق الاول

واما بطلان الشق الاول فلان الحركة الطبيعية انما

تكون من حالة مناصرة للطبيعة الى حالة ملائمة لها فهي هرب عن حالة غير طبيعية وطلب لحالة الطبيعية اذا وصل اليها الجسم وقف وانقطعت الحركة ولا يمكن ان لا يصل الجسم المتحرك بالحركة الطبيعية الى الحالة الطبيعية المطلوبة ابدا اذ مالا يمكن الوصول اليه للمتحرك لا يكون كما لا ثانيا له حتى يكون حركته اليه كما لا اولا وايضا قد تحقق في العلم الاعلى ان الطبيعة لا تكون دائما محرومة عن كما لها فكل حركة طبيعية يجب انقطاعها فلا تكون حركة الفلك طبيعية والا لزم انقطاعها مع انه قد ثبت انها ابدية وايضا فالحركة المستديرة مطلقا لا يمكن ان تكون طبيعية لان المهرب عنه في الحركة المستديرة يكون هو المطلوب ولا يمكن أن يكون المهرب عنه بالطبع مطلوباً بالطبع واما التغير الاعتباري بان يكون شئ واحد باعتبار مهروبا عنه وباعتبار آخر مطلوباً فلا اعتداد به في الحركة الطبيعية اذ الطبيعة ليست بشاعرة فلا يختلف الحال عندها بالاعتبار. نعم يمكن ذلك في الحركة الارادية اذ مبدؤها نفس شاعرة فيجوز ان يكون ما هو مهروب عنه باعتبار مطلوباً لها باعتبار آخر فلما تحقق ان حركة الفلك مستديرة تحقق انها لا تكون طبيعية.

شق اول كإبطال

وليل (١) حركة طبيعية في جسم في حركة ناموافق حالت سے طبیعت کے موافق حالت کی جانب ہوا کرتی ہے لہذا اس حرکت میں دو چیزوں کا پایا جانا ضروری ہے:

(۱).....ہرب عن حالة غير طبعية (حالت منافرة)۔

(۲).....طلب لحالة طبعية (حالت ملائمہ)

مثلاً پتھر میں حرکت طبعیہ ہے، اگر اس کی حرکت فوق کی جانب ہو تو یہ اس کے لئے حالت منافرة ہے جس سے وہ ہارب ہے اور تحت کی جانب حرکت حالت ملائمہ ہے جس کا وہ طالب ہے۔ اب ہم جانتے ہیں کہ جسم حرکت طبعیہ کیساتھ حرکت کرتے ہوئے حالت منافرة سے حالت ملائمہ تک پہنچ جاتا ہے تو ساکن و مطمئن ہو جاتا ہے اور اس کی حرکت ختم ہو جاتی ہے۔ اب اگر فلک کی یہ حرکت، حرکت طبعیہ مان لی جائے تو (حالت ملائمہ تک پہنچنے کے بعد) حرکت فلک کا بھی منقطع ہونا لازم آئے گا حالانکہ ثابت ہو چکا ہے کہ حرکت فلک ابدی ہے۔

ولا يمكن ان لا يصل الجسم المتحرك بالحركة الطبيعية الى الحالة الطبيعية المطلوبة ابدأ اذ لا يمكن الوصول اليه للمتحرك لا يكون كما لا ثانياً حتى يكون حركته اليه كما لا أولاً الخ.

اس عبارت میں مصنفؒ نے حرکت طبعیہ کے منقطع ہونے اور جسم کے حالت طبعیہ تک پہنچنے پر ساکن ہو جانے کی دلیل بیان کی ہے، پہلے تمہیداً ایک بات سمجھ لیں۔

ثی (الذی هو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه) کا قوت سے فعلیت کی طرف خروج ہو تو اس کو بالفعل وہ حالت حاصل ہو جاتی ہے جو پہلے اس میں بالقوة تھی۔ حکماء اس بالفعل حاصل ہونیوالی حالت کو ”کمال“ سے تعبیر کرتے ہیں۔ (فانهم يسمون الفعل كما لا والقوة نقصاناً كما مر في ص ۴۲)

پھر متحرک حرکت کر کے منتہی تک پہنچ جائے تو اسے دو کمال حاصل ہو جاتے ہیں:

(۱).....حرکت وانتقال (الی المطلوب)

(۲).....وصول (الی المطلوب)

حرکت کو چونکہ وصول پر سبقت ہے اس لئے حرکت کو کمال اول کہتے ہیں اور وصول

کو کمال ثانی سے تعبیر کرتے ہیں (یہ تفصیل ہدیہ سعیدیہ ص ۴۲ میں گزر چکی ہے)

دلیل (۱):

تمہید مذکور کے بعد دلیل سمجھئے کہ حرکت طبعیہ کیساتھ متحرک جسم کا حالت طبعیہ مطلوبہ تک دائماً عدم وصول ناممکن ہے اسلئے کہ اگر جسم کبھی بھی حالت مطلوبہ تک نہ پہنچ سکے تو اس (متحرک جسم بالحرکتہ الطبعیہ) کو نہ کمال ثانی حاصل ہوگا اور نہ کمال اولی کیونکہ متحرک کیلئے جب وصول الی المطلوب نہیں ہوگا تو کمال ثانی حاصل نہیں ہوگا اور متحرک کا اس کی جانب حرکت کرنا کمال اولی نہیں ہے۔ جبکہ علم الہی میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ طبعیت اپنے کمال سے دائماً محروم نہیں ہو سکتی۔ لہذا حرکت طبعیہ کیساتھ متحرک جسم یقیناً حالت مطلوبہ (ملائمہ) تک پہنچے گا جس سے حرکت منقطع ہو جائیگی اور جسم ساکن ہو جائیگا (جبکہ فلک میں حرکت کا انقطاع اور فلک کا ساکن ہو جانا محال ہے)

دلیل (۲):

حرکت مستدیرہ کا طبعیہ ہونا ممکن نہیں کیونکہ حرکت مستدیرہ میں مہروب عنہ ہی مطلوب ہوتا ہے (اسلئے حرکت مستدیرہ میں جسم جس نقطہ سے حرکت شروع کرتا ہے اسی نقطہ کی طرف دوبارہ متوجہ ہوتا ہے) جبکہ مہروب عنہ بالطبع کا مطلوب بالطبع ہونا ناممکن ہے (یعنی طبعیت جس حالت سے بھاگتی ہو اس کی طالب بھی ہو محال ہے، اسی کو ہدایت الحکمۃ میں اجتماع متنافیین کیوجہ سے محال کہا گیا ہے)

وأما التغاير الاعتباری الخ

جواب اعتراض

اعتراض: فلک کیلئے حرکت طبعیہ کا محال ہونا اس بناء پر ہی واحد کا مہروب عنہ اور مطلوب ہونا لازم آتا ہے تو پھر تو فلک کے لئے حرکت ارادیہ بھی محال ہو جائیگی کیونکہ اس میں بھی شی

واحد کا حالت واحدہ میں مراد اور غیر مراد ہونا لازم آتا ہے۔

اسکے جواب میں اگر یہ کہا جائے کہ حرکت ارادیہ میں تغایر اعتباری ملحوظ ہے اسلئے
 فنی واحد کا مراد اور غیر مراد ہونا محال نہیں کیونکہ مراد اور غیر مراد ہونا مختلف جہتوں سے ہے،
 ایک ہی جہت سے نہیں جو کہ محال ہے۔ تو یہی بات فلک کے لئے حرکت طبعیہ میں بھی کہی
 جاسکتی ہے کہ فنی واحد ایک اعتبار سے مہروب عنہ ہے اور دوسرے اعتبار سے مطلوب ہے اس
 میں کوئی استحالہ نہیں۔

جواب:

حرکت طبعیہ میں تغایر اعتباری کا لحاظ نہیں کیا جاسکتا کیونکہ طبیعت شاعرہ (ذی
 شعور) نہیں فلا یختلف الحال عندها بالاعتبار۔

جبکہ حرکت ارادیہ میں تغایر اعتباری کا لحاظ کیا جاسکتا ہے کیونکہ حرکت ارادیہ کا محرک
 نفس شاعرہ (ذی شعور) ہے لہذا وہاں یہ بات ممکن ہے کہ ایک چیز ایک اعتبار سے ”مہروب
 عنہ“ ہو اور دوسرے اعتبار سے ”مطلوب“ ہو۔ فلما تحقق ان حركة الفلك
 مستديرة تحقق انها لا تكون طبيعية۔

أما بطلانُ الشَّقِّ الثَّانِي

فلما سبق من ان القسر انما يكون على خلاف ميل
 يقتضيه الطبع فحيث لا يكون ميل طبعي لا يكون ميل قسري
 فلما لم يكن في الفلك ميل طبعي فلا يمكن ان يكون فيه ميل
 قسري فلا يكون حركته قسرية فتعين الشق الثالث وهو ان
 حركة الفلك ارادية۔

شق ثانی کا بطلان

حرکت فلک قسریہ بھی نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ بات گزر چکی ہے کہ حرکت قسریہ وہاں

ہوتی ہے جہاں مقتضائے طبیعت کے خلاف میل پایا جائے، جہاں میل طبعی نہیں پایا جاتا وہاں میل قسری کا بھی وجود نہیں ہوگا۔

چونکہ فلك میں میل طبعی نہیں لہذا اس میں میل قسری بھی پایا جانا ممکن نہیں اسلئے اس کی حرکت قسری بھی نہیں ہوگی۔

فتعین الشق الثالث وهو ان حركة الفلك ارادية.

فصل فی ان للفلک نفسین

احدهما نفس مجردة عن المادة وأخرهما نفس منطبعة في مادتها كما ان لنا قوتين احدهما مجردة عن المادة مدركة للکليات والاخرى قوة مادية بها تدرك الجزئيات وهى المسماة بالخیال فکذلك للفلک قوة مجرة محرکة له تحریکات غیر متناهية وهى النفس الفلکیة المجرة وقوة مادية سارية فيه هى المحركة القریبة للجرم الفلکی وتسمى بالنفس المنطبعة.

فلک کے لئے دو نفس ہیں

تمہید:

(۱)..... نفس کی دو قسمیں ہیں:

۱- نفس مجردة عن المادة -

۲- نفس منطبعة فی المادة (أی السارية فیها) -

(۲) فلک کی حرکت ارادی ہے اور ہر حرکت ارادی کیلئے قوۃ محرکہ کا ہونا ضروری

ہے لہذا فلک کیلئے بھی قوۃ محرکہ ضروری ہے اور وہ نفس فلکی ہے جو مجرد عن المادة ہے (جرم فلک کے ساتھ اس کا تعلق تدبیر و تصرف کا ہے نہ کہ حلول کا)

(۳) اب سوال یہ ہے کہ فلک کے لئے کتنے نفس ہیں؟ (جو اس کے لئے محرک

ہیں) اسمیں چار مذاہب ہیں -

(۱) مشائیین کے نزدیک صرف ایک نفس منطبعة ہے - (۲) اشع الریس بوعلی سینا

کے نزدیک صرف ایک نفس مجردہ ہے - (۳) امام رازیؒ کے نزدیک فلک کیلئے دو نفس ہیں منطبعة و مجردہ -

محقق طوسی نے اس پر تبصرہ فرمایا ”ذکر شیء لم یذهب الیه ذاهب فان الجسم الواحد یمتنع ان یکون ذا نفسین اعنی ذا ذاتین فهو آلة لهما معا .
(۳) مذہب حق: فلک کیلئے دو چیزیں ہیں۔ (۱) نفس مجردہ (۲) قوۃ خیالیہ، ہذا ہومراد الامام، امام نے قوۃ خیالیہ کو نفس منطبقہ کیساتھ تعبیر کیا ہے، مصنف نے بھی یہی موقف اور اسلوب اختیار کیا ہے۔

چنانچہ فرمایا جس طرح کہ انسان کیلئے دو قوتیں ہیں:
(۱)..... قوۃ مجردہ عن المادۃ جو مدرک للکلیات ہے۔
(۲)..... قوۃ مادیہ جسکے ذریعہ جزئیات کا ادراک کیا جاتا ہے، اور اسی کو ”خیال“ بھی کہا جاتا ہے۔

اسی طرح فلک کیلئے بھی دو قوتیں ہیں:
(۱)..... قوت مجردہ جو فلک کی تحریکات غیر متناہیہ کیلئے محرک ہے اور یہی نفس فلکی مجردہ عن المادہ ہے (اسکو محرک بعید بھی کہتے ہیں)
(۲)..... قوۃ مادیہ^(۱) (ساریہ فی الفلک) یہ جرم فلکی کیلئے محرک قریب ہے اور اس کو نفس منطبقہ بھی کہا جاتا ہے۔

بیان نفس مجردة عن المادة

اما بیان ان للفلک قوۃ مجردة محرکة له فهو انک قد عرفت ان حركة الفلک غیر متناہیہ بحسب المدة اذ ليس لها بداية ولا نهاية وان كانت متصلة واحدة من الأزل الى الأبد

(۱) قوۃ مادیہ الخ نسبتها الى الفلک کنسبة الخيال الینافی ان کلا منهما محل الارسام الصور للجزئية الا ان الخيال مختص بالدماغ وهی ساریة فی جرم الفلک کله غیر مختص بجزء دون جزء ۱۲ میبذی

لكنها عند تعيين وضع من الاوضاع بالفرض تصير دورات غير متناهية بحسب العدة فهي كما انها غير متناهية بحسب المدة غير متناهية بحسب العدة ايضاً وان حركته ارادية فيكون محرکه قوة مدركة البتة لان مبدأ الحركة الارادية لا بد من ان يكون قوة مدركة فتلك القوة المدركة المحركة للفلک تحريكات غير متناهية اما ان تكون قوة جسمانية حالة في الجسم او قوة مجردة عن المادة غير حالة فيه والاول باطل لان القوة الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية اذ الجسم الذي يحل فيه القوة الجسمانية لا يمكن ان يكون غير متناهية المقدار لما تبين من استحالة لاتناهي الابعاد بل يجب ان يكون متناهياً.

نفس مجردة عن المادة (محرک بعيد) كايان

مصنف نے فرمایا کہ تمہیداً دو باتیں ذہن نشین فرمائیں۔

(۱) حرکت فلک مدت (زمانہ) اور عدت (شار) دونوں اعتبار سے غیر متناہی ہے (لما مرّ انه يتحرك على الاستدارة دائماً) مدت کے لحاظ سے اس طرح کہ وہ ازلی وابدی ہے اس کی کوئی ابتداء و انتہاء نہیں۔ اور عدت کے اعتبار سے اس طرح کہ اگرچہ حرکت فلک ازل تا ابد متصلہ واحدہ ہے (یعنی ازل سے مسلسل بلا انقطاع کے جاری ہے) لیکن اگر ہم حرکت فلک کے لئے اوضاع میں سے کوئی وضع فرض کریں تو لامحدود دورات ^(۱) (گردش، چکر) بن جائیں گے۔ فثبت انها غير متناهية بحسب العدة كما

(۱) مثلاً ہم فرض کریں کہ چمکے کی حرکت غیر متناہی ہے، آئیں کسی وقت بھی انقطاع نہیں، حرکت متصلہ واحدہ ہے، لیکن اگر اس کا کوئی چکر متعین کر لیں تو اس حرکت میں ناقابل شمار دورات وجود میں آئیں گے اس طرح چمکے کی حرکت بحسب العدة غیر متناہی ہوگی۔

انها غير متناهية بحسب المدة.

(۲) فلک کی حرکت ارادی ہے۔ لہذا یقیناً اس کا محرک کوئی قوت مدرکہ ہوگی اسلئے

کہ حرکت ارادیہ کے مبداء کیلئے قوت مدرکہ ہونا ضروری ہے۔

دعویٰ:

اب سوال یہ ہے کہ قوت مدرکہ (جو فلک کے لئے تحریکات غیر متناہیہ کیساتھ محرک

ہے) قوتہ جسمانیہ (حالة فی الجسم) ہے یا قوتہ مجردة عن المادة (غير حالة فی الجسم)؟ والاوّل باطل۔ پہلی شق باطل ہے کہ قوت مدرکہ قوتہ جسمانیہ ہے۔

دلیل:

اسلئے کہ قوتہ جسمانیہ تحریکات غیر متناہیہ پر قادر نہیں جبکہ قوتہ محرکہ للفلک تحریکات غیر

متناہیہ پر قادر ہے، لہذا اثابت ہوا کہ قوتہ محرکہ للفلک قوتہ جسمانیہ نہیں۔

قوت جسمانیہ تحریکات غیر متناہیہ پر کیوں قادر نہیں؟

دلیل: اذا الجسم الذى يحل فيه القوة الجسمانية لا يمكن ان يكون

غير متناهى المقدار لما تبين من استحالة لاتناهى الابعاد بل يجب ان يكون متناهىا.

قوت جسمانیہ تحریکات غیر متناہیہ پر اسلئے قادر نہیں کہ جس میں وہ حلول اور سرایت

کئے ہوئے ہے وہ متناہی ہے (اس کا غیر متناہی ہونا محال ہے لما تبين من استحالة

لاتناهى الابعاد) اب ظاہر ہے کہ اس جسم (متناہی) کے اندر کی قوت بھی متناہی ہوگی (غیر متناہی کیلئے محل کیسے ہوگی)

القوة الجسمانية لا تقوى على تحریکات غیر متناہیہ

فلو كانت القوة السارية فى الجسم قوية على تحریکہ

تحريكات غير متناهية فاما ان لا يكون القوة مثلاً نصفها الحال السارى في نصف الجسم يقوى على شئ من جنس ما يقوى عليه كل القوة وهذا باطل لان القوة سارية في الجسم فيتجزى بتجزئته فيكون كل القوة في كل الجسم ونصفها في نصفه وثلاثها في ثلثه وربعها في ربعه وهكذا فلولم يكن جزء القوة يقوى على شئ من جنس ما يقوى عليه كل القوة لم يكن القوة سارية في الجسم او يكون جزء منها كنصفها السارى في النصف الجسم يقوى على شئ من جنس ما يقوى عليه كلها فاما ان يكون ما يقوى جزؤها على تحريكه هو ما يقوى كلها على تحريكه اعنى به كل الجسم فان تساوى كلها وجزؤها في تحريكه بحسب العدة والمدة لزم تساوى الكل والجزء وهو ظاهر البطلان وان تفاوت كلها وجزؤها في تحريكه بحسب العدة والمدة بان يكون ما يقوى عليه جزء القوة من تحريكاته انقص بحسب العدة والمدة بالقياس الى ما يقوى عليه كلها من تحريكاته فاذا فرضنا تحريك كل القوة اياه تحريك جزئها اياه من مبدأ واحد يكون نقصان تحريك جزء القوة اياه في الجانب الآخر فيكون تحريك جزء القوة اياه متناهيًا بحسب العدة والمدة وكل القوة انما يزيد على جزئها بقدر متناه فيكون تحريك كل القوة اياه ايضاً متناهيًا بحسب العدة والمدة واما ان يكون ما يقوى جزء القوة على تحريكه اصغر مما يقوى كل القوة على تحريكه فاذا فرضنا تحريك كل القوة ذلك الاصغر فانه غير ممتنع بل هو أيسر اذ جزء القوة لما قوى على تحريكه فكل القوة يقوى على تحريكه بالطريق الاولى فاما ان يتساوى جزء

القوة وكلها في تحريك ذلك الاصغر بحسب المدة والعدة
فيلزم تساوى الكل والجزء او يكون تحريك جزء القوة اياه
انقص بحسب المدة والعدة من تحريك كل القوة اياه فيكون
تحريك جزء القوة اياه متاهايا بحسب العدة والمدة فيكون
تحريك كل القوة اياه ايضا متاهايا بحسبها اذ الزائد على
المتاهاى بقدر متاها متاها فتحقق ان القوة الجسمانية لا يقوى على
تحريكات غير متاهاية فالمحرك الاول للفلک تحريكات غير
متاهاية لا يكون قوة جسمانية فهو مجردة عن المادة متعلقة
بالجزم الفلكى تعلق التدبير والتصرف وهى المسماة بالنفس
المجردة الفلكية .

قوة جسمانية کے تحریکات غیر متناہیہ پر قادر نہ ہونے کی تفصیلی دلیل

اگر آپ کہیں قوت جسمانیہ (الحالة السارية في الجسم) جسم کو تحریکات غیر
متناہیہ کیساتھ تحریک پر قادر ہے تو ہم کہتے ہیں اس قوت کا جز (مثلاً نصفها الحال الساری
في نصف الجسم) دو حال سے خالی نہیں:

۱..... یا تو کل قوت کی تحریکات میں سے کسی پر قادر ہوگا۔

۲..... یا قادر نہیں ہوگا۔

یہ دوسری شق باطل ہے اسلئے کہ یہ قوت (ساریہ فی الجسم) جسم کے متجزی و منقسم
ہونے کی وجہ سے منقسم ہوگی چنانچہ کل قوت کل جسم میں، نصف قوت نصف جسم میں، ثلث قوت
ثلث جسم میں، ربع قوت ربع جسم میں (ہذا) سرایت کئے ہوگی اب اگر جز قوت کل قوت کی
تحریکات میں کسی پر قادر نہ ہو تو پھر قوت جسم میں سرایت^(۱) کئے ہوئے نہ ہوگی اور یہ خلاف

(۱) لان السرایہ تقتضى انقسام القوة الجسمانية الحالة بانقسام الجسم المحل

مفروض ہے۔

پہلی شق

جزء قوتہ (کصفہا الساری فی النصف الجسم) کل قوتہ کی تحریکات میں سے کچھ پر قادر ہو تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں:

(۱)..... جزء قوتہ کی تحریکات کل قوتہ کی تحریکات کا عین ہوگی۔

(۲)..... یا اس سے اصغر ہوگی۔

ان میں سے ہر ایک شق دو حال سے خالی نہیں۔

پہلی شق..... (جزء قوتہ کی تحریکات کل قوتہ کی تحریکات کا عین ہوں)

اب یہ دو حال سے خالی نہیں:

(۱)..... کل قوتہ اور جزء قوتہ تحریک میں بحسب العدة والمدة مساوی ہونگے۔

(۲)..... یا متفاوت۔

پہلی شق ظاہر البطلان ہے کیونکہ تاثیر میں جز کا کل کے برابر ہونا لازم آتا ہے۔

دوسری شق..... تحریکات کے متناہی ہونے کو مستلزم ہے (فی بطل تحریک القوة

الجسمانیہ تحریکات غیر متناہیہ وهو المطلوب)

اسلئے کہ کل قوتہ اور جزء قوتہ تحریک میں بحسب العدة والمدة متفاوت ہوں بایں طور کہ جزء قوتہ کی تحریکات بحسب العدة والمدة کل قوتہ کی تحریکات سے ناقص ہوں مثلاً ہم کل قوتہ اور جزء قوتہ کے فلک کو مبداء واحد (مثلاً مشرق) سے حرکت دینے کو فرض کریں تو جزء قوتہ کی تحریک للفلک جانب آخر (مغرب) میں ناقص ہوگی جس کی وجہ سے جزء قوتہ کی تحریک بحسب العدة والمدة متناہی ہوگی، اب کل قوتہ کی تحریک جزء قوتہ کی تحریک (جو کہ متناہی ہے) سے زائد ہوگی اور قاعدہ ہے کہ زائد علی المتناہی بقدر متناہی، متناہی ہوتا ہے لہذا کل قوتہ کی

تحریک بھی بحسب العدة والمدة متناہی ہوگی جس سے قوۃ جسمانیہ کا تحریکات غیر متناہیہ کیساتھ محرک ہونا باطل ہو جاتا ہے وهو المطلق .

دوسری شق..... (جزء قوت کی تحریکات کل قوت کی تحریکات سے اصغر ہوں)

ما يقوى جزء القوة على تحريكه (وہ شی جس کی تحریک پر جزء قوت قادر ہے) اگر ما يقوى كل القوة على تحريكه (اس شی کا جس کی تحریک پر کل قوت قادر ہے) کا عین نہ ہو بلکہ اس سے اصغر ہو تو جب ہم فرض کریں کہ کل قوۃ بھی اس شی (اصغر) کی تحریک پر قادر ہے (جس پر جزء قوت قادر تھا) تو یہ غلط یا ممتنع نہیں ہوگا کیونکہ جب جزء قوت اس کی تحریک پر قادر ہے تو کل قوۃ تو بطریق اولیٰ اس کی تحریک پر قادر ہوگا۔ اب اس اصغر کی تحریک دو حال سے خالی نہیں:

(۱)..... جزء قوۃ اور کل قوۃ تحریک اصغر میں بحسب العدة والمدة مساوی ہونگے۔

(۲)..... یا جزء قوت اس کی تحریک میں بحسب العدة والمدة کل قوۃ سے ناقص ہوگا۔

پہلی شق..... پہلی شق کل اور جزء میں تساوی لازم آنکی وجہ سے باطل ہے۔

دوسری شق..... اس دوسری شق میں جزء قوت کی تحریک بحسب العدة والمدة متناہی ہوگی اور جب کل قوۃ اس (متناہی) سے زائد پر قادر ہے تو وہ بھی متناہی ہو جائیگی کیونکہ متناہی پر زائد بقدر متناہی، بھی متناہی ہوتا ہے۔ اس تفصیل سے محقق ہو گیا کہ قوۃ جسمانیہ تحریکات غیر متناہیہ پر قادر نہیں۔ لہذا فلک کا محرک اول بھی قوۃ جسمانیہ نہیں ہوگی بلکہ قوۃ مجردہ عن المادہ ہوگی جس کا جرم فلک کے ساتھ تعلق تدبیر و تصرف والا ہے جیسا کہ نفس ناطقہ کا تعلق بدن کے ساتھ تدبیر و تصرف والا ہے۔ اور اسی کو نفس مجردہ فلکیہ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

فائدہ: جزء قوت کل قوۃ کی تحریکات میں سے کچھ پر قادر ہو تو دو حال سے خالی الخ کو حضرت مولانا عبد اللہ بکرامی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے مختصر انداز میں بیان فرمایا ہے ملاحظہ فرمائیے۔

بيان النفس المنطبعة فى المادة

واما بيان ان الفلك قوة مادية سارية فيه هى المحركة القريبة له فهو انك قد عرفت ان حركة الفلك إرادية والحركة الارادية انما توجد بارادة تابعة لشوق والشوق انما ينبعث عن تصور اما جزئى كالتخييل والتوهم او كلى كالتعقل فالدورة الخاصة الفلكية انما تصدر عن ارادة خاصة وتلك الارادة انما يتصمم بشوق خاص والشوق الخاص اما ان ينبعث عن تصور كلى وهو باطل لان نسبة التصور الكلى الى جميع الجزئيات على السواء فلا ينبعث منه شوق خاص والارادة جزئية الى حركة جزئية فكيف يوجد منه حركة جزئية ودورة خاصة او ينبعث عن تصور جزئى متعلق بحركة جزئية ودورة خاصة فيكون للفلك تصورات جزئية متعلقة بحركات جزئية ذوات مقادير جزئية والتصور الجزئى والمقتدر الجزئى انما يحصل بقوة جسمانية على ماسياتى انشاء الله تعالى فيجب ان يكون للفلك قوة جسمانية ترسم فيه صور الجزئيات من الحركات فينبعث منه تخيلها اشواق خاصة فيتبعها ارادات خاصة فيصدر منها حركات خاصة فهناك ثلث سلاسل، احدها التخيلات وثانيها سلسلة الاشواق والارادات وثالثها سلسلة الحركات فالتخييل الخاص يكون معدا لشوق خاص وارادة خاصة وذلك الشوق وتلك الارادة يكون معدا لدورة خاصة ثم تلك الدورة تكون معدة لتخييل خاص آخر وهو لشوق خاص آخر وارادة خاصة اخرى وهى لدورة خاصة

اخرى وهكذا لا الى نهاية فقد تحقق ان للفلک قوة جسمانية شاعرة بها تدرك نفسه المجردة الجزئيات وبواسطتها تحرك الجسم الفلکی بحركات خاصة وهذه القوة الجسمانية هي المسماة بالنفس المنطبعة .

فلک کا محرک قریب: نفس منطبعة فی المادة

آپ جانتے ہیں کہ حرکت فلک ارادیہ ہے اور فعل ارادی ارادہ کے بغیر وجود میں نہیں آتا اور کسی چیز کا ارادہ شوق کے بعد پیدا ہوتا ہے۔ اب یہ تصور دو حال سے خالی نہیں:

(۱)..... جزئی ہوگا جسے تخیل اور توہم سے تعبیر کرتے ہیں۔

(۲)..... یا کلی ہوگا جسے تعقل کہتے ہیں۔

چنانچہ فلک کا دورہ خاصۃ ارادۃ خاصۃ جزئیہ کے بعد پیدا ہوگا اور ارادہ خاصۃ شوق خاص کے بعد وجود میں آئے گا اور شوق خاص تصور کلی سے پیدا ہوگا یا تصور جزئی سے۔

پہلی شق:

پہلی شق باطل ہے اسلئے کہ کلی کی تمام جزئیات کی طرف نسبت علی السویہ ہے لہذا اس سے شوق خاص، ارادہ جزئیہ وجود میں نہیں آسکتے وگرنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گا۔ (فلا یوجد منه حركة جزئية ودورة خاصة)

دوسری شق:

شوق خاص پیدا ہوگا تصور جزئی (قوت تخیل) سے جو حرکت جزئیہ اور دورہ خاصۃ سے متعلق ہوگا جس سے ثابت ہوگا کہ فلک کے لئے تصورات جزئیہ ہیں جو حرکات جزئیہ (جو ذو مقدار ہے) کیساتھ متعلق ہیں اور تصور جزئی (جو ذو مقدار ہے) قوت جسمانیہ سے حاصل ہوتا ہے۔ لہذا اس سے ثابت ہوا کہ فلک کے لئے قوت جسمانیہ ہے جس میں حرکات جزئیہ کی

صورتیں منقش ہوئی ہیں اور صورتوں کی تخیل سے اشواق خاصہ پیدا ہوتے ہیں اور انکے بعد ارادے وجود میں آتے ہیں جن سے حرکات جزئیہ صادر ہوتی ہیں۔

اس تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ یہاں تین سلسلے ہیں:

(۱) سلسلۃ التخیلات (۲) سلسلۃ الاشواق والارادات (۳) سلسلۃ الحرکات۔

سب سے پہلے تخیل خاص شوق خاص اور ارادہ خاصہ کا محرک بنتا ہے اور شوق خاص و ارادہ خاصہ دورہ خاصہ کا معاون بنتا ہے۔ پھر یہ دورہ خاصہ تخیل ثانی کا اور تخیل ثانی شوق آخر کا اور شوق آخر دوسرے دورہ خاصہ کا باعث بنتا ہے وکذا الی الہی نہایت

اس تفصیل سے یہ امر محقق ہو گیا کہ فلك کیلئے ایسی ذی شعور قوۃ جسمانیہ ہے جسکے ذریعہ نفس فلكی جزئیات کا ادراک کرتا ہے اور اسی کے ذریعہ جسم فلكی کو مخصوص حرکات کے ساتھ حرکت دیتا ہے۔ یہی قوۃ جسمانیہ نفس منطبقہ کہلاتی ہے۔ ثبت المطلوب

تنبیہ: للحرکة الارادية مباد مترتبة بعضها بعيد و بعضها قريب منها فابعدھا فی الحرکات الارادية للانسان والفلك نفوسھا المجردة ثم القوة الخيالية او الوهمية الانسانية والنفس المنطبعة الفلكية ثم قوة الشوق المنبعث عن ادراك الملائم طلبه او عن ادراك المنافر للهرب عنه والشوق غير الادراك اذ الادراك قد يتحقق بدون الشوق ثم الارادة او الكراهة وهما غير الشوق والنفرة فان الانسان قد يريد تناول ما لا يشاق ولا يشتهي كالدواء البشع وقد يشاق الى ما يريد كالطعام الشهى الذى لا يريد تناوله مخافة ضرر او لاجل حياء او لاتقاء وقد يريد ما يشتهي وقد لا يريد ما لا يرتضيه ففى الصورة الاولى تتحقق الارادة دون الكراهة المقابلة لها ويتحقق النفرة دون الشوق وفى الثانية يتحقق

الشوق والكراهة المقابلة للارادة ولا يتحقق الارادة والنفرة وفي الثالثة يتحقق الارادة والشوق معا وفي الرابعة يتحقق الكراهة والنفرة معا فبين الشوق والارادة وبين الكراهة والنفرة عموم من وجه بحسب الوجود ثم العزم وهو توطين النفس على احد الأمرين بعد سابقة التردد فيها ثم القصد المقارن للفعل ولتحقيق ذلك مقام آخر.

تنبيه:-

حركة ارادية كمتعد مبادی ہیں جو آپس میں ایک دوسرے پر مرتب ہیں، بعض ان میں سب سے بعید اور بعض قریب ہیں چنانچہ سب سے بعید (انسان میں) نفس ناطقة، دوسرے نمبر پر قوت وہمہ خیالیہ ہے اور فلک میں سب سے پہلے نفس مجردة اور دوسرے نمبر پر نفس منطبعة فلکیہ ہے۔

تیسرے نمبر پر قوت شوق ہے، بعدہ ارادہ یا کراہت، پھر عزم، اور سب سے آخر میں قصد مقارن للفعل ہے۔ خلاصہ یہ کہ انسان میں مبادی کے مراتب مندرجہ ذیل ہیں:

(۱)..... نفس ناطقة

(۲)..... قوت وہمہ یا خیالیہ

(۳)..... شوق و نفرت

(۴)..... ارادہ (ضد کراہت)

(۵)..... عزم (جو تردد ختم ہونے کے بعد ہوتا ہے)

(۶)..... قصد جو مقارن بفعل ہے۔

انسان کو سب سے پہلے نفس ناطقة ابھارتا ہے، پھر قوت خیالیہ سے شوق پیدا ہوتا ہے، اور اس شوق سے انسان کے اندر ارادہ پیدا ہوتا ہے، بعدہ عزم یعنی تردد ختم ہو جاتا ہے اور سب سے آخر میں قصد مقارن للفعل وجود میں آتا ہے۔

وضاحت عبارت

قوله ثم قوة الشوق المنبعث عن ادراك الملاثم لطلبه
او عن ادراك المنافر للهرب عنه
قوة شوقیه موافق طبع شی کے ادراک سے اسکو حاصل کرنے کیلئے یا مخالف طبع چیز
کے ادراک سے اس سے بچنے (بھاگنے) کیلئے پیدا ہوتی ہے۔
والشوق غیر الادراک۔ ادراک اور شوق آپس میں متغایر ہیں اس لئے کہ ادراک
کبھی شوق کے بغیر بھی پایا جاتا ہے۔

ثم الارادة او الكراهة وهما غير الشوق والنفرة
نفس مجرده، قوۃ خیالیہ، شوق کے بعد جو تھے نبر پر ارادہ یا اس کے مقابل کراہت
ہے اور یہ دونوں شوق اور نفرت کے متغایر ہیں، ان میں مغایرت کی وضاحت کے لئے چار
صورتیں بیان کی ہیں۔

(۱)..... انسان کبھی ایسی چیز کھانے کا ارادہ کرتا ہے جسکا نہ شوق رکھتا ہے اور نہ
رغبت جیسے بدمزہ کڑوی دوا۔ (بمع بد مزہ، حلق سوز) اکسیں صرف ارادہ ہے کراہت نہیں جو
ارادہ کے مقابل ہے اور نفرت ہے شوق نہیں۔

(۲)..... جس چیز کا ارادہ کرتا ہے اس کا مشتاق ہوتا ہے جیسے وہ تازہ کھانا جسے
اندیشہ ضرر یا شرم یا تقویٰ کیوجہ سے کھانا نہ چاہتا ہو اس میں شوق و کراہت ہے لیکن ارادہ
ونفرت نہیں۔

(۳)..... قدیرید مایشتہیہ . ففیہا یتحقق الارادة والشوق معا
(۴)..... قد لا یرید مالا یرتضیہ . و فیہا یتحقق الکراهة والنفرة معا
فبین الشوق والارادة و بین الکراهة والنفرة عموم من توجه بحسب الوجوه .
تو طین: دل نہادن بر چیزے
عزم: دو کاموں میں تردد کے بعد کسی ایک پر نفس کا مطمئن ہونا۔

تذنيب:

قالوا الافلاك تسعة واحد منها غير مكوكب ولذا يسمى بالاطلس وهو فلک الافلاك المحدد للجهات المحيط بجميع الاجسام وتحتة فلک الثوابت وتحتة فلک زحل وتحتة فلک المشترى وتحتة فلک المريخ وتحتة فلک الشمس وتحتة فلک الزهرة وتحتة فلک عطارد وتحتة فلک القمر وذلك لانهم وجدوا جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلکا بسائر الافلاك والكواكب يتحرك سائر الافلاك والكواكب حركة عرضية بحركته وهو الفلك الاعظم المحدد للجهات ثم وجدوا الكواكب الثوابت متحركة بحركة بطيئة من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها فلکا آخر وهكذا وجدوا السبعة السيارة متحركة بحركات مختلفة فاثبتوا لكل منها فلکا فزعموا ان الافلاك تسعة واثبتوا لها ما اثبتوا المحدد للجهات من الاحكام كالبسطة والكروية وامتناع الحركة الاينية والخرق والالتيام وغيرها مما سمعت فيما سبق من الكلام وجزموا بما سولت لهم انفسهم من الجزافات والاوهام ولم يعلموا انه لو سلم دليلهم وسلم من الاثلاث فانما يلتهم في السطح الاعلى من الفلك الاقصى لا في غيره من السطوح والاجرام بل كل ما يزعمون في هذا المقام رجم بالغيب وياله من داء مقام والعلم عند الله العلام ولنختم الفن الثانى سائلين الله سبحانه ، وحسن الختام .

افلاک کل نو ہیں

(۱)..... سب سے اوپر فلک الافلاک محدود للجمعات، محیط تجمع الاجسام ہے جسے فلک اعلیٰ اور اطلس بھی کہتے ہیں اس میں ستارے نہیں ہوتے۔

(۲)..... فلک الثوابت فلک الافلاک کے نیچے فلک الثوابت ہیں جو مکوکب ہیں یعنی ان میں ستارے ہیں۔

(۳)..... تحت فلک زحل۔

(۴)..... تحت فلک المشتری۔

(۵)..... تحت فلک المریخ۔

(۶)..... تحت فلک الشمس۔

(۷)..... تحت فلک الزہرة۔

(۸)..... تحت فلک عطارد۔

(۹)..... سب سے نیچے فلک القمر ہے۔

وذلك لأنهم وجدوا الخ..... مذکورہ تفصیل کے ساتھ وجود افلاک تسعہ کی دلیل یہ ہے کہ حکماء نے تمام کواکب کو مشرق سے مغرب کی جانب حرکت یومیہ کے ساتھ متحرک پایا ہے، لہذا ان کواکب کے لئے ایسا فلک ثابت کیا جو تمام افلاک و کواکب کو محیط ہوا اور جمع افلاک و کواکب اسی (فلک محیط) کو حرکت کی بدولت جمعاً (بحرکت عرضیہ) متحرک ہوں اور یہی فلک اعظم اور محدود للجمعات ہے۔

پھر انہوں نے کواکب ثوابت کو مغرب سے مشرق کی طرف حرکت بطیہ کے ساتھ

(۱) قد يقال : إنه يلوح من قوله تعالى: كل في فلک يسبحون ، إيماء لطيف إلى عدد أفلاک السیارات وإلى أن حرکتها دورية لأن هذا اللفظ سبعة أحرف وهو يدور على نفسه مثلها أي مثل الأفلاک لأن نقطة كل في فلک حاصل من عکس حرولہ أيضاً. (الهدية السعيدية ص: ۷۹)

متحرک پایا، لہذا ان کے لئے دوسرا فلک ثابت کیا، اسی طرح سیارات سب سے کو بھی مختلف حرکات کے ساتھ متحرک دیکھا تو ان میں سے ہر ایک کے لئے فلک کا اثابت کیا جس کے نتیجے میں حکماء کا خیال وزعم بن گیا کہ افلاک نو ہیں اور محدود لہجیات کے لئے باسط و کرویت، حرکت ایذیہ اور خرق و التمام کا امتناع وغیرہ جتنے احکام آراستہ خود ساختہ اوہام اور تخمینی (اٹکل بچو) خیالات پر جزم و یقین کرنے لگے لیکن یہ نہ سوچ سکے کہ ان کی مذکورہ دلیل کو اگر تسلیم اور نقائص سے سلامت تصور کیا جائے تو تب بھی یہ صرف فلک اقصیٰ کی سطح کے علاوہ دیگر اجرام و سطوح میں سے کسی میں جاری نہیں ہوتی۔

اس بحث و مقام میں حقیقت یہ ہے کہ ان کے یہ خیالات و مزعومات رجم بالغیب اور اندھیرے میں تیر کے علاوہ کچھ نہیں اور لا علاج بیماری کے علاوہ کچھ نہیں۔ علم حقیقی علام الغیوب کو ہے۔

ہم اللہ سبحانہ و تعالیٰ سے حسن خاتمہ کی التجاء اور دست بستہ عاجزانہ دُعا کے ساتھ فرین ثانی کو ختم کرتے ہیں۔ اللہ کریم اپنی بارگاہ میں قبول و منظور فرمائے اور اس خدمت سے عزیز طلبہ کو نفع پہنچا کر توشہ آخرت بنائے آمین۔ بحرمۃ سید المرسلین صلی اللہ تعالیٰ علی خاتم النبیین۔

